This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

GIFT OF
HORACE W. CARPENTIER

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII

EX LIBRIS

L'ANCIENNE ÉGYPTE

D'APRÈS LES PAPYRUS ET LES MONUMENTS

PAR

EUG. REVILLOUT

CONSERVATEUR AU MUSÉE ÉGYPTIEN DU LOUVRE
PROFESSEUR À L'ÉCOLE DU LOUVRE

TOME TROISIÈME

LA FEMME
DANS L'ANTIQUITÉ ÉGYPTIENNE

(SECONDE PARTIE)

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCVII

LA FEMME

DANS L'ANTIQUITÉ ÉGYPTIENNE

(SECONDE PARTIE)

I

LA FEMME EN CHALDÉE

DEPUIS HAMMOURABI.

En Chaldée, la période secondaire du droit commence beaucoup plus tôt qu'ailleurs. Mais encore faut-il faire ici une distinction; et cela en vertu du vieil axiome de droit comparé : *locus regit actum.* C'est ce qu'a fort bien fait voir notre illustre maître Oppert, dans ses documents juridiques, à propos des contrats remontant au roi babylonien Marduk-iddin-akhi, c'est-à-dire à l'an 1100 environ avant notre ère. Ce monarque, en effet, avait soumis à sa puissance, au moins en partie, le pays d'Assur. Mais il en conserva soigneusement les coutumes juridiques, totalement différentes — nous le savons maintenant avec certitude — des lois en vigueur dans son pays, coutumes juridiques qui reposaient alors foncièrement, non pas sur la propriété individuelle, comme déjà alors à Babylone, mais sur la propriété collective de la tribu — tout à fait analogue à la tribu arabe. Or les documents de cette époque — particulièrement celui d'Ada, l'un des plus nets dans le sens juridique indiqué plus haut — nous apprennent expressément que Marduk-iddin-akhi statuait d'après les lois « du pays d'Assur », tout en se servant de l'épha du roi de Babylone pour étalon des mesures agraires.

Eh bien! ce que faisait encore le roi babylonien Marduk-iddin-akhi lors de ses conquêtes, son lointain prédécesseur, le roi babylonien Hammourabi, le faisait déjà lors des siennes dans une région beaucoup plus proche de sa capitale : les contrats de Warka, de Larsham, de Shippara, etc., nous l'ont démontré.

A Warka, à Ur en Chaldée (la patrie d'Abraham, dont la race conserva, d'ailleurs, avec tant de soin les anciennes habitudes traditionnelles), Hammourabi avait eu à lutter longtemps, avant de vaincre, avec le souverain du pays nommé Rimsin. Celui-ci, dans les formules remplaçant chez lui, pour les dates, les magistratures éponymes de l'Assyrie, traitait Hammourabi, qu'il combattait, « d'ennemi mauvais » jusqu'au moment où cette qualification lui fut donnée par son adversaire vainqueur (ainsi que mon frère et moi nous l'avons démontré, après Smith, dans notre notice sur deux contrats du règne d'Hammourabi et sur les données historiques que nous fournissent les contrats de ce temps). Or, tant dans cette brochure que dans le supplément babylonien de notre livre sur les obligations en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité, nous avons établi aussi que le droit ne différait pas à ces deux périodes, particulièrement en ce qui concerne l'état de la femme : et cependant Hammourabi venait de promulguer à Babylone un code très dissemblable.

La même remarque s'applique à Larsham et à Shippara. Dans tous ces pays, bien chaldéens pour-

tant, la législation continuait sous Hammourabi à être, comme auparavant, très favorable à la femme. Celle-ci se comportait, je l'ai dit dans la première partie de ce travail, « avec une indépendance bien égyptienne », soit comme fille, soit comme épouse, et elle jouissait de droits égaux à ceux de ses frères et même de son conjoint.

Au contraire, dans son code[1], destiné d'abord[2] uniquement à la cité de Marduk, au pays propre de Babylone, bien que précédé d'une préface et suivi d'un épilogue où le roi se vante de ses conquêtes et de ses travaux, tant à Shippara qu'à Warka, à Larsham, etc., Hammourabi se propose surtout d'abaisser la femme et de lui enlever la plupart des prérogatives qui lui avaient été jusque-là conservées, au moins dans la majeure partie de son empire. La première de ces réformes consiste à établir le principe que les fils seuls et non les filles étaient les légitimes héritiers du père.

On n'alla cependant pas jusqu'à ôter aux femmes toute *participation* à l'héritage familial. Non ! le mot participation représente assez bien la racine babylonienne qui, soit sous la forme verbale *šaraku*, soit

[1] Je n'ai qu'à peine besoin de rappeler que ce code, découvert par M. de Morgan, a été d'abord publié par le P. Scheil, notre ancien élève et très cher ami.

[2] Il faut d'ailleurs remarquer que les lois n'ont jamais d'effets rétroactifs, et que, même en admettant qu'à une époque déterminée le code d'Hammourabi dût être en vigueur dans ses nouvelles conquêtes, les femmes de ces contrées n'avaient pu voir modifier d'un seul coup leur statut personnel.

sous la forme nominale dérivée *šeriktu*, apparentées à l'arabe *ašraka* (اشرك), *consortem, participem facere*, sert à désigner et à limiter les droits de la femme dans l'hérédité perternelle.

La valeur juridique du verbe *šaraku* a été signalée pour la première fois par notre illustre maître Oppert dans ses documents juridiques, p. 89 et 102, à propos de deux contrats archaïques remontant au roi babylonien Marduk-iddin-akhi dont nous parlions tout à l'heure. L'un est précisément l'acte d'Ada mentionné précédemment par nous, l'autre le caillou de Michau. Il s'agit, dans les deux cas, de la formule relative à l'éviction et on prévoit celle qui résulterait, soit d'une ingérence du dieu, soit d'une ingérence du roi.

Nous avons longuement indiqué, dans notre *Précis du droit égyptien*, en traitant des périodes d'Apriès et d'Amasis, en quoi consistait, dans le droit comparé antique, l'intervention sacrée dans les aliénations. Toutes les fois, en effet, que les droits de propriété de l'acquéreur pouvaient être légitimement contestés, on avait l'habitude de faire participer une divinité au *dominium*, et par suite aux bénéfices, ce qui les rendait inviolables. Cela se faisait en Égypte par la formule *suten ti hotep* « royal don d'offrande ». En Chaldée on avait recours à l'action appelée *šaraku*[1], dont le but était également de constater la copropriété du dieu, devenu ainsi le protecteur du

[1] Oppert a traduit *šaraku*, employé isolément, par *vouer*, et quand il est suivi de *ana eli* « à un dieu », par *donner en don*.

contractant. C'est pour cela que l'on emploie, dans les contrats de Marduk-iddin-akhi, les adjurations sacrées les plus terribles contre ceux qui useraient à l'avenir d'un pareil procédé, aussi bien que contre ceux qui revendiqueraient au nom du roi ou simplement en leur propre nom. Mais il faut noter que dans ces deux derniers cas les expressions employées sont toutes différentes, parce qu'il ne s'agirait pas d'une participation, mais d'une usucapion portant sur le tout.

Dans le code d'Hammourabi *šaraku*, d'ailleurs très fréquent, n'a que deux acceptions : tantôt il désigne encore la participation divine, mais cette fois celle dont le roi bénéficie dans les pouvoirs ou les droits des dieux[1]; tantôt, pour les individus, il s'applique presque exclusivement à la femme.

Une fois cependant, dans l'article 34, la forme dérivée *eš-ša-ra-ak*, identique à la 8e voix verbale des arabes, désigne l'action criminelle du préfet ou du juge qui s'associe à un homme puissant pour frauder, en faveur de ce dernier, un officier des droits ou de la solde concédée par le roi. Le préfet est alors puni de mort.

Une autre fois, dans l'article 165, il s'agit, pour

[1] Nous le trouvons avec cette acception dans les colonnes de l'épilogue auxquelles on donne le n° XXIV ou XL et le n° XXV ou XLI. La première fois, il s'agit du gouvernement des hommes dont Bel a rendu Hammourabi participant (*šaraku*) et que Marduk lui a effectivement donné (*i-din*); la seconde fois, de la rectitude (ou la justice divine) à laquelle, Samaš a fait également participer (*šaraku*) Hammourabi.

šaraku, de l'association dans certains biens fonciers que le père a établie, pendant sa vie, par écrit, en faveur d'un de ses fils, et qui après sa mort doit grossir la part (*zit-tu*) de celui-ci, dans le partage avec ses frères (partage qui, sans cela, doit être toujours égal).

En ce qui concerne la femme, le verbe *šaraku* est souvent joint au nom verbal dérivé *šeriktu*. Dans les articles 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, l'hypothèse d'un père donnant ou ne donnant pas à sa fille une participation dans ses biens pour la marier est toujours exprimée à la fois, avec ou sans négation, par le verbe *šaraku* et par le substantif *šeriktu*. On sait d'ailleurs combien sémitique est cet usage, si constant en hébreu, et consistant à répéter ainsi sous deux formes parallèles une même action.

Ajoutons d'ailleurs que le verbe seul *šaraku* peut servir pour exprimer la même idée de contrat en participation. Par exemple, il s'agit, dans l'article 150, d'un mari faisant, pendant sa vie, participer (*šaraku*) sa femme à un champ, un verger, une maison; dans l'article 165, d'un père faisant, également pendant sa vie, participer (*šaraku*) son fils à des biens du même genre. On n'emploie pas alors le mot *šeriktu* pour désigner le contrat (*kunuku*) qu'il rédige; car ce mot *šeriktu* avait pris un sens absolument déterminé; il ne voulait dire que la participation donnée à la fille en mariage dans les biens de son père : ce que le P. Scheil traduit par « trousseau »,

et ce que l'on devrait plutôt traduire par « dot ». Nous reviendrons tout à l'heure sur cette question qui demande de plus amples développements.

Ce qu'il est bon de préciser dès maintenant, c'est que, dans l'origine, lors de la promulgation du code d'Hammourabi, l'idée dont on partait, c'était celle des droits — bien diminués, il est vrai — mais enfin des droits de la femme dans l'héritage paternel, et non celle de l'utilité ou de la nécessité d'un apport pécuniaire pour lui trouver un mari.

Un mari, on pouvait l'avoir d'une autre manière. Il y avait encore le mariage religieux ne faisant d'abord primitivement nul état des biens donnés ou reçus, mais, nous l'avons dit dans la première partie de travail, nécessitant cependant une tablette, un *kunuku*, genre d'actes dont nous avons donné des exemples et sur lesquels nous reviendrons.

Ce mariage religieux, comparable à celui que nous avons trouvé en Chaldée et en Égypte, bien qu'il laissât primitivement à la femme en Chaldée la complète administration de ses biens, était toujours licite et le sera encore pendant de longs siècles, avec les modifications qu'entraînait, pour l'état des biens, le nouveau code. Mais il se trouvait peu à peu supplanté par l'usage des mariages civils.

Ce qu'exigeait seulement la loi, c'était un écrit. Le contrat (*duppu*, *kunuku*, ou *rikistu*) devait toujours être écrit, du temps d'Hammourabi, pour constituer un mariage légitime; car, d'après l'article 128, que les rabbins ont textuellement repro-

duit plus tard, toute femme prise sans contrat (*rikistu*, ce que les rabbins traduisent par *ketuba*) n'était pas épouse. Mais des femmes libres pouvaient légitimement épouser certains esclaves *vicarii*, en se faisant faire un écrit et, au besoin, reconnaître l'apport de leur *šeriktu*, qui restait à elles, en dehors de leur part dans les bénéfices des esclaves en question. Le contraire n'était, bien entendu, pas possible. La femme esclave ne pouvait être pour l'homme libre qu'une concubine ou la représentante de l'épouse sans enfant, sans aucun droit propre, si ce n'est que, quand elle était mère, elle ne pouvait être vendue. Quant au mariage par *coemptio*, c'est-à-dire par achat d'une femme libre pour en faire une épouse, *ana assati*, nous ne le trouvons jamais en Chaldée, mais seulement en Assyrie du temps des grandes conquêtes ninivites.

Revenons-en au mariage civil le plus récemment employé et sur lequel s'étend surtout Hammourabi, c'est-à-dire à celui pour lequel il répète sans cesse la mention du *šeriktu* apporté au mari avec la femme. Qu'est-ce en définitive que ce *šeriktu*?

Pour moi ce n'est pas autre chose que la quote-part d'un associé dans une maison commerciale.

Le commerce était alors très développé et très scientifiquement développé à Babylone; le code d'Hammourabi le démontre, aussi bien que la multitude des documents depuis longtemps étudiés par mon frère et par moi. Il était donc naturel de voir la femme, qui naguère avait dans toute la Chaldée

la libre disposition de ses biens et des droits égaux à ceux de ses frères, réclamer encore et apporter dans son ménage une partie au moins de ce qu'elle avait autrefois pour aider son mari dans son négoce ou ses opérations quelconques. C'était tellement le point de vue de tous, que cette participation de la femme dans une nouvelle maison était généralement garantie par un autre apport versé par le fiancé entre les mains du père, garantie dont le caractère est d'ailleurs nettement spécifié à plusieurs reprises.

Mais — et c'est en cela qu'Hammourabi innovait grandement — le *šeriktu*, participation dans les biens paternels confiés à la femme, n'était cependant plus pleinement à elle. Elle n'avait plus le droit d'en disposer. Si elle mourait sans enfants, il retournait à ses frères. Elle n'avait plus même le droit de l'administrer. Si elle se trouvait isolée, on devait la nourrir là-dessus; mais l'administration incombait à ses frères (les articles 171, 178 et 182 sont tout à fait formels à ce point de vue). Si elle a des enfants, le *šeriktu* est déjà à ses enfants et le père ou les frères ne peuvent plus le réclamer, pas plus que, dans aucun cas, le mari.

Tout ceci est foncièrement différent de ce qui existait jusqu'alors en Chaldée, où la femme possédait, aliénait et administrait ses biens suivant sa fantaisie.

Mais ce *šeriktu*, cette participation en jouissance aux biens paternels, si limitée dans son usage, était-

elle au moins égale, comme *quantum*, à ce qu'elle était autrefois?

Non! Certains articles (181 et 182) l'estiment à un tiers de part d'enfant. D'autres en laissent le taux à fixer par les héritiers vrais d'après leur fortune : et dans ce dernier cas (art. 184), ce sont les frères, devant doter et marier leur sœur si le père ne l'a pas fait. L'article 183 avait soin de spécifier, d'ailleurs, que jamais la femme n'aurait rien à réclamer, en dehors de ce *šeriktu*, dans les biens de son père.

Les seuls cas ou le législateur paraît un peu plus généreux, c'est :

1° S'il s'agit d'une femme ou d'une concubine libre renvoyée par l'époux ou quasi époux et qui aura consacré sa jeunesse à élever ses enfants, tant à l'aide de son *šeriktu* qu'à l'aide de biens fonds livrés à cet effet par le père. Quand les enfants sont élevés, elle reçoit une part d'enfant dans les biens en question et elle peut alors seulement se marier (art. 137).

2° S'il s'agit d'une *kallat* ou fiancée qui n'a pu se marier parce que son père ne lui a pas donné de *šeriktu* : elle aura alors, pendant sa vieillesse, en jouissance, une part d'enfant, qui appartiendra à ses frères (art. 180).

3° S'il s'agit d'une *zinništu zikru* ou femme vouée, c'est-à-dire d'une sorte de vestale ou de religieuse assimilée aux *šal-nin-an* ou prêtresses, et parmi les hommes aux *nersega* ou religieux, voués comme elles au célibat perpétuel. Il faut bien se garder de confondre ces *zinništu zikru* avec les *kadišat* ou *kadištu* et les

femmes de Marduk faisant à Babylone métier de prostituées sacrées. Le rôle des *kadišat*, qui ont été importées jusque dans le temple de Jérusalem, et, toujours sous le même nom, jusqu'en Égypte, nous est parfaitement connu; mais il n'a de commun avec la profession des femmes vouées ou des religieuses que l'absence d'enfants pouvant être réclamés. On ne donne, d'ailleurs, aux *kadištu*, dans le cas ou un *šeriktu* ne leur aurait pas été fourni par le père, que le tiers d'une part d'enfant en jouissance, tandis que les femmes vouées au célibat recevaient, en ce cas, également en jouissance, part entière (art. 180). Notons, d'ailleurs, que les prêtresses *šal-nin-an*, auxquelles on les assimile dans d'autres passages, comme ici on les rapproche des fiancées (*kallatu*), étaient très protégées contre les calomnies mettant en cause leur pureté (art. 129, voir aussi les articles 110, 178, 179, 180, 187, 192 et 193 pour toute cette question).

En ce qui touche le *šeriktu* et les dispositions assez compliquées qui le règlent, toujours dans l'esprit d'hostilité contre la femme que nous avons décrit, on peut consulter les articles 137, 138, 142, 143, 149, 162, 163, 164, 167, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184 du code d'Hammourabi. On y admire une logique inflexible et une véritable science juridique, mises au service d'une passion misogyne accentuée. Il en est de même d'ailleurs pour tout l'ensemble de la législation relative à la femme et sur laquelle nous aurons à insister plus loin. Pour le moment, il nous faut

compléter ce que nous avons dit sur la société commerciale qu'était alors le mariage et parler, en conséquence, des apports du mari.

Au *šeriktu*, ou participation de la femme aux biens du père fournis pendant l'union aux conjoints et ne restant dans la maison du mari ou même dans la possession de la femme que s'il y a des enfants, répond en effet le *tirhatu*, ou l'apport que le futur mari, encore fiancé, verse dans la main de son beau-père en garantie et en équivalence du *šeriktu*.

Qu'est-ce que le *tirhatu*? Est-ce une dot, comme le P. Scheil l'a prétendu? Est-ce un ancien prix d'achat de la femme, comme, dans l'Égypte classique, je l'ai dit depuis bien longtemps, le *šep* ou don nuptial : on l'a prétendu également. On a dit aussi (notamment un savant professeur de la Faculté de droit de Paris) que, sans être un prix d'achat, cet argent confié au beau-père restait à celui-ci. Toutes ces solutions sont également inexactes.

Évidemment il ne s'agit pas d'une dot, puisque cette dot devait être constituée par les parents de la fille. On pourrait le comparer, ainsi que l'a fait à la Société asiatique notre savant maître Oppert, au don nuptial égyptien. Mais l'origine n'est pas la même. Jamais le mariage par *coemptio*, usité en Assyrie, comme plus tard en Égypte et à Rome, n'a existé en Chaldée propre : et l'union servile n'y était point considérée comme un mariage. Ajoutons que le *tirhatu* ne restait pas entre les mains du beau-père, comme l'a d'ailleurs très bien dit Oppert.

Qu'est-ce donc encore une fois que le *tirhatu?*

A notre avis, le mot *tirhatu* se rattache à la racine arabe *dakhara* (ذَخَرَ) signifiant *reposuit in futuri temporis usum.* Il se retrouve, avec ce sens, dans plusieurs documents anciennement connus et utilisés par mon frère, entre autres dans un contrat de location de l'an 17 de Nabonid, que M. Strassmaier a publié parmi les documents de ce prince, sous le n° 1030.

La signification en pareil cas convient parfaitement aux articles du code d'Hammourabi qui sont relatifs au mariage.

De même que le *šeriktu* est une participation aux biens du père laissés à la fille en dépôt, pour ainsi dire, afin de subvenir en partie à la société conjugale, de même le *tirhatu* est aussi un dépôt fait en vue de l'avenir par le mari dans les mêmes conditions et qui constitue désormais un fonds, intangible également, parce qu'il garantit le *šeriktu* et d'une façon plus générale les droits de la femme et de ses hoirs. C'est ainsi qu'à propos de la répudiation il est dit, dans l'article 138, que, si quelqu'un veut renvoyer une femme qui ne lui a pas donné d'enfant, il lui rendra ou donnera (*nadin*) tout l'argent de son *tirhatu* (que le beau-père lui avait remis entre les mains après le mariage) ainsi que le *šeriktu* qu'elle avait apporté dans la maison de son père.

Si le mariage avait eu lieu sans *tirhatu* (ce qui était aussi légitime que sans *šeriktu*), il lui donnera une mine d'argent pour la répudiation (art. 139).

A propos de la mort de la femme, il est dit que si quelqu'un a épousé une femme qui ne lui a pas donné d'enfant et si le beau-père lui a rendu au moment du mariage son *tirhatu*, le veuf ne réclamera rien au beau-père sur le *šeriktu* (art. 163). Si le beau-père ne lui a pas rendu alors le *tirhatu*, le veuf le déduira sur le *šeriktu* et rendra le reste au beau-père (art. 164).

A propos des fiançailles de ces *kallat* (dont le code parle longuement dans les articles 155, 156 et 186, et qui étaient déjà mentionnées par le caillou de Michau [documents juridiques, p. 88], aussi bien que par le contrat n° 75 de Liverpool, etc.), les articles 159, 150 et 161 en spécifient fort bien les conditions.

Si quelqu'un a fait apporter dans la maison de son futur beau-père un *biblu* ou a donné un *tirhatu*, et si ensuite il refuse d'épouser la fille, le père de cette fille gardera tout ce qui a été apporté. Si c'est le père qui alors refuse, il est obligé de payer le double de ce qui lui a été apporté. Si c'est un ami qui, par ses calomnies, a empêché le mariage, cet ami ne pourra de plus épouser la fille.

Ici *biblu* est distingué du *tirhatu*. Ce mot, que le P. Scheil a traduit par « les meubles », se rattache au verbe *babalu* qu'on retrouve dans la préface du code et dans d'autres textes, et qui signifie « apporter » comme la racine *abalu* dont il dérive[1]. Une autre transfor-

[1] *Aboule* est employé dans la langue verte avec ce sens.

mation de la racine *babalu* existe dans le mot *bibbalu* signifiant les « produits », par exemple ce dont un champ nous fait cadeau. Par ce qui précède, on voit qu'il faut traduire *biblu* tout simplement par « présent », comme l'a dit d'ailleurs M. Harper. Le *biblu* est mis à part du *tirhatu* qu'il semble avoir précédé. Il s'agit sans doute des petits cadeaux, des *bibelots*, précédant les fiançailles et l'apport du *tirhatu*.

Il n'en est pas de même, à mon avis, d'un autre versement fait par le mari et que l'on rencontre dans le code sous la forme *nudunnu*. Oppert a pensé qu'il s'agissait d'un apport de l'époux après le mariage, apport qu'il a comparé aux paraphernaux. Le P. Scheil le traduit par « don », et je crois qu'il a raison.

Nudunnu vient en effet du verbe *nadanu* signifiant « donner » de la façon la plus large et dont les dérivés se retrouvent en hébreu et dans toutes les langues sémitiques avec la même signification.

Dans l'espèce, je crois que *nudunnu* est employé comme synonyme de *tirhatu*. Il faut remarquer en effet qu'au lieu d'accompagner ce mot, comme *biblu*, il le remplace.

Dans les articles 170 et suivants il est question d'un mari qui a eu à la fois des enfants de sa femme et d'une servante. Ce père peut reconnaître ou ne pas reconnaître authentiquement les enfants de la servante. S'il les reconaît par la formule « vous êtes mes enfants », les enfants de l'esclave partageront par égales parts avec ceux de l'épouse. S'il n'en est pas

ainsi, les enfants de l'Agar ne pourront être vendus et seront affranchis ainsi que leur mère, mais ils ne partageront pas avec les fils légitimes. Après la mort de son mari, l'épouse prendra son *šeriktu* et le *nudunnu* « don » que son mari lui a donné (*nadanu*) et inscrit sur tablette. Elle restera dans la demeure du mari tant qu'elle vivra, en gardant le *šeriktu* et le *nudunnu*, mais sans pouvoir les aliéner. Après elle, ils sont à ses enfants.

Si son mari ne lui a pas donné (*nadanu*) de don (*nudunnu*), elle reprendra son *šeriktu* et jouira sur la fortune de son mari d'une part, comme un fils. Si elle veut sortir, elle laissera à ses enfants le *nudunnu*, que son mari lui a donné, emportera son *šeriktu* et se mariera si elle veut.

Il me semble bien clair qu'ici le *nudunnu* n'est pas autre chose que le *tirhatu*, joint, si on le veut, au *biblu*, c'est-à-dire désigne tous les apports faits par le mari à ce titre.

Il faut noter de plus que si *nudunnu* se rapporte au *tirhatu* dans le code d'Hammourabi, il en est venu dans la suite à se substituer au *šeriktu*, autrement dit à traduire la dot de sa femme. C'est d'ailleurs à une époque où il n'est plus du tout question, pour le mari, de *tirhatu*, parce que toute sa fortune reste pleinement entre ses mains, sans aucun de ces fonds de garantie qui avaient été autrefois établis en vue de l'union, pour la fortune de l'autre conjoint.

Ce nouveau sens de *nudunnu* « dot » a été conservé par les juifs dans le talmudique et le rabbinique

après la captivité de Babylone. On n'a qu'à ouvrir un lexique quelconque pour s'en assurer. Dans le dictionnaire chaldaïque, talmudique et rabbinique de Buxtorf on lit, par exemple, נְדוּנְיָא *nedounia : dos muliebris quam marito nuptiarum tempore affert, cum omnibus ornamentis, monilibus et preciosis sponsae,* et il renvoie au Talmud et à Maïmonide.

Or cette signification est établie, au moins aussi bien, par les contrats en cunéiformes datés de Nabuchodonosor ou de ses successeurs babyloniens et persans, comme mon frère et moi l'avons prouvé depuis longtemps avec un luxe énorme de preuves. Au fond, c'est une transformation très naturelle du droit. Du moment que le *tirhatu* n'existait plus, le *šeriktu* n'avait plus de raison d'être sous cette forme. L'un était l'équivalent et la garantie de l'autre, nous l'avons déjà dit. Donc l'un demandait l'autre, et le *šeriktu* sans *tirhatu* perdait son caractère séparé et indépendant dans la fortune du mari, à laquelle il n'appartenait pas, pour devenir simplement un apport fait audit mari et dont celui-ci devait rendre compte, non plus uniquement à la famille de la femme, si elle n'avait pas d'enfant, mais à la femme elle-même, et, après elle seulement, à ses hoirs. C'était un don (*nudunnu*) de la femme, comme autrefois le *tirhatu* était un don (*nudunnu*) du mari, ou plutôt (car mon expression est ici inexacte) c'était un don fait par les parents de la femme en vue et au bénéfice de celle-ci. En effet le *nudunnu* était livré alors, comme autrefois le *šeriktu*, par le père, ou à défaut du père,

par les frères de la fiancée, *avec* la femme elle-même, au moment des épousailles.

Ce n'était plus une participation à l'héritage, c'était un don, je le repète, et par là la femme semblait perdre quelque chose de ce qui lui restait de ses droits héréditaires. Mais ce don était fait sans esprit de retour, et par là elle y gagnait en définitive. La femme dotée était quelqu'un ou quelque chose. Elle s'engageait souvent solidairement avec son mari : de nombreux actes le prouvent. Elle avait donc reconquis un peu de ses anciens droits d'administration, voire même d'aliénation. Sa fortune, plus liquide, et non immobilisée, comme l'avait comprise Hammourabi, était devenue plus personnelle en quelque sorte.

N'exagérons rien pourtant. La femme, qui continue à n'hériter de rien en dehors de sa dot, ne possède même pas alors cette dot en réalité, puisque son mari l'a reçue avec elle-même et en a la jouissance.

Je le disais déjà dans mon volume sur *La propriété en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité*, p. 194, tout ceci se rattache plutôt à l'idée d'une femme en tutelle, comme le fut plus tard, à l'époque classique, la femme athénienne, femme que le père ou le frère dotait, qui était sous leur autorité tant qu'elle n'était pas sous celle d'un mari, qui y retombait quand elle était veuve, qui n'avait droit qu'à des aliments, et dont la dot représentait pour elle l'équivalent de ses aliments.

Beaucoup de tablettes babyloniennes de la période en question ne s'expliquent bien que par cette idée,

qui certainement se rapportait dans ce pays à une couche historique du droit, à un état d'organisation de la société, que je n'avais osé spécifier lors de mon volume cité ci-dessus, et qui me paraissait en contradiction avec les plus vieux usages de la Chaldée, mais qui maintenant s'explique très bien depuis la découverte du code d'Hammourabi.

Ajoutons-le d'ailleurs, les droits de la famille subsistaient toujours en droit civil selon les principes d'Hammourabi. Pour en neutraliser les effets dans une certaine limite, on était obligé d'avoir recours au droit religieux par des adjurations et par des anathèmes solennels, appuyant une sorte de διαθήκη comparable à celle des Grecs. Ce n'était nullement le testament romain, pas plus en Grèce qu'en Chaldée. L'héritier du sang ne pouvait pas être dépouillé ainsi de son titre de continuateur de la personne. Aussi voyons-nous à Babylone, à l'époque classique, d'une part, un frère, après la mort de son frère, rédiger un acte formel pour approuver les dispositions prises par le défunt en faveur de sa femme, et qu'avait déjà prévues, mais à titre de simple viager, Hammourabi dans l'article 150 de son code; d'une autre part, un procès s'engager entre le frère héritier naturel et les légataires du défunt, c'est-à-dire sa femme, sa fille et son gendre. Les juges de Nabonid ratifièrent pleinement, dans ce dernier cas, la διαθήκη, ainsi que le faisaient, en général, les juges d'Athènes, quand une διαθήκη était attaquée devant eux par les héritiers du sang. Le droit civil validait donc ce qui n'avait eu

d'abord sa force qu'en droit religieux. Les juges remplaçaient alors les dieux.

Aussi ne faut-il pas nous étonner si, de la situation indécise de la femme en Babylonie, avait découlé un résultat inattendu.

A l'époque classique de l'hégémonie babylonienne, elle n'avait pas, comme les hommes, une succession légitime bien reconnue, des successeurs de sa personne qui prenaient légalement la suite de ses droits, et qu'on ne pouvait écarter. Aussi le droit de disposer de sa fortune, droit si limité, nous l'avons prouvé dans un autre travail, pour les hommes qui avaient des fils ou qui avaient des frères, fut-il, au contraire, laissé à la femme d'une façon beaucoup plus large. Elle en disposait, reconnaissons-le, par un acte entre vifs, comme plus tard les Égyptiens. Mais cette donation entre vifs, avec réserve d'usufruit, était au fond l'équivalent d'un testament. J'ai publié plusieurs documents de ce genre, revêtus, il est vrai, d'anathèmes terribles pour en assurer l'exécution.

Dans ceux de Similistar, par exemple, la mère, pour enrichir sa fille, à laquelle elle transmet ses biens malgré la présence d'un fils, usait d'un pouvoir qu'un père n'aurait pas. Souvent aussi on voit une mère avantager de même un de ses fils.

Notons en outre que d'après le droit babylonien de cette époque, comme d'après la plupart des droits de la Grèce, Isocrate l'affirme, une διαθήκη ne suffisait pas, quelles que fussent les imprécations dont on la garnît, pour constituer un héritier proprement

dit, un continuateur de la personne. Il fallait que cet héritier entrât d'abord dans la famille par le moyen d'une adoption.

L'adoption est dans la Chaldée une institution fort ancienne, car un vieux récit légendaire, un conte national des anciens Accadiens, reproduit et traduit dans les bilingues du palais d'Assourbanipal, nous montre déjà un enfant trouvé pris en adoption, en état de fils, par l'homme charitable qui l'avait recueilli dans la rue.

Dans les actes de Warka que nous avons cités au comencement de ce travail, il en est un dans lequel le père et la mère, agissant ensemble, brisent par une abdication les liens légaux existant entre eux et un fils, afin qu'il devienne par adoption le fils d'un autre. Enfin le code d'Hammourabi lui-même prévoyait l'adoption dans les articles 185 à 193, en même temps d'ailleurs que l'abdication du père par le fils ou du fils par le père.

En ce qui concerne l'époque classique, nous avons publié, mon frère et moi, dans les *Proceedings* de la société fondée par mon vieil ami Birch, un contrat venant de Shippara qui fait partie de notre collection personnelle et qui est relatif à une demande en adoption accueillie par les magistrats auxquels cette demande est adressée. C'est le seul acte d'adoption proprement dit que l'on possède jusqu'à présent dans les tablettes chaldéennes. Mais il est question d'adoption dans d'autres documents du règne de Nabonid, particulièrement dans celui qu'a publié M. Pinches

dans la revue américaine appelée *Hebraica*. Un fils émancipé et marié depuis lors à une veuve y sollicite l'autorisation de son père afin d'adopter, à défaut d'un enfant né de lui, le fils que cette veuve avait engendré durant sa première union. Il indique qu'il aura soin dans l'acte d'adoption d'assurer ses biens, acquis par lui ou provenant du père, à celui qui, de cette manière, deviendrait son fils. Le père refuse de voir entrer un étranger dans sa famille pour en devenir le chef, l'héritier de son fils aîné. Il lie les mains à celui-ci par un acte formel, dans lequel il déclare que, s'il procrée réellement des enfants, ces enfants hériteront des biens patrimoniaux comme des acquêts, mais que, dans le cas contraire, s'il n'a pas d'enfants nés de lui-même, il n'aura le droit d'adopter personne, sauf son frère, son héritier de sang, « le maître de sa part », selon l'expression même dont il se sert.

Ainsi la puissance paternelle n'était encore à cette époque pas nulle en Babylonie; un père pouvait lier les mains à son fils, même émancipé, quand celui-ci voulait changer, au moyen d'une fiction légale, l'ordre de la nature en fait de succession et de continuation familiale. Ce n'était point, comme à Rome, le despotisme d'un maître qu'on accordait au chef de famille sur ses enfants comme sur ses esclaves, mais c'était un pouvoir qui ressemblait beaucoup à l'autorité paternelle telle qu'elle existe aujourd'hui. Dans le code d'Hammourabi, cette puissance du *pater familias* était beaucoup plus développée, puisqu'elle

lui permettait non seulement de modifier la transmission des biens en avantageant soit sa femme, soit l'un de ses fils, mais même de donner, s'il le voulait, aux enfants de l'esclave, la même situation et la même hérédité qu'aux enfants légitimes.

Le père babylonien qui, à l'époque secondaire, a conservé son fils dans la communauté de biens familiale, lui cherche lui-même une femme et fait la demande pour lui. Un des actes dont M. Strassmaier a publié le texte renferme une demande de ce genre comparable à celle que nous avons citée dans la première partie de ce travail, après l'avoir publiée dans notre notice sur les contrats de mariage et d'adoption :

« Nebonadinahi, fils de Ḫelahi erib, parle ainsi à Sungina, fils de Musallimu :

« Ina Essaggil manaat, la vierge, ta fille, donne-la « en mariage à Upallitsugula, mon fils. »

Le scribe continue en ces termes :

« Sungina (le père de la fille) l'écouta et il donna Ina Essaggil manaat, la vierge, sa fille, à Upallitsugula, son fils. »

Après cela vient l'indication de la dot livrée au père du fiancé, avec la jeune fille, par le père de celle-ci, dot (*nudunnu*) dont il est donné reçu.

Le père qui avait reçu la dot de sa bru en répondait d'ailleurs, comme autrefois le mari du *šeriktu* de sa femme, et une autre tablette nous montre bien

les conséquences possibles de cette répondance, alors qu'il n'y avait plus de *tirhatu*. En effet, la dot, cette fois, consistait en une somme d'argent, et, comme le père de famille avait voulu céder à un tiers une propriété patrimoniale qui était entrée pour beaucoup dans son crédit aux yeux de celui qui lui avait versé cette somme, la bru réclama : et elle obtint que cette propriété, malgré l'acte formel d'aliénation, continuerait à constituer son gage jusqu'au jour où, après la dissolution de l'union conjugale, on lui aurait rendu en entier son argent; que jusque-là aucun possesseur autre ne pourrait y mettre la main. Cela ressemble singulièrement à notre hypothèque légale; car il n'est pas dit qu'avant cela il y ait eu convention formelle d'hypothèque établie au profit de la femme sur cet immeuble de famille; on tendrait donc à croire que quand le *tirhatu*, c'est-à-dire le dépôt spécial fait par le mari en équivalence du *seriktu* de la femme, avait été supprimé, il avait été remplacé par un droit abstrait, par une hypothèque légale, s'étendant cette fois sur la totalité des biens du conjoint en question[1].

[1] Sous Nabuchodonosor le Grand et ses successeurs, la femme chaldéenne a repris à peu près la situation qu'elle occupait dans la famille deux mille ans plus tôt, au moment où Hammourabi fit son code. C'est l'égale, l'associée, la compagne fidèle de son époux. Que celui-ci soit un commerçant ou un fermier, sa femme, nous l'avons déjà dit, s'oblige avec lui, le plus souvent d'une façon solidaire, relativement aux conséquences de son fermage ou de son négoce. Comme en France, le régime de la communauté est le régime matrimonial le plus habituel, celui qu'on suppose, à défaut de conventions autres. Aussi, dans les ventes, a-t-on soin de faire

Nous savons d'ailleurs par la requête de Bunanitum que, durant le mariage, la femme babylonienne,

intervenir la femme, soit comme co-vendeuse, soit au moins comme assistant à la confection de l'acte et l'approuvant par sa présence. En effet, l'acheteur ne pouvait pas entrer dans l'étude des conventions matrimoniales qui avaient pu intervenir dans la famille de son vendeur. Mais l'intervention de la femme, sa coopération à la vente, ou, pour le moins, l'approbation qu'elle manifestait en assistant à la confection de cet acte, — où sa présence était mentionnée avec soin, — suffisait pour le garantir contre toute éventualité.

Si le régime matrimonial était celui d'une communauté portant à la fois sur tous les biens des deux époux, on n'eût point admis en droit babylonien, où tout était basé sur la bonne foi, que la femme vînt invoquer ses droits de co-propriétaire pour attaquer ensuite un acte auquel elle avait participé.

Si le régime matrimonial était, au contraire, un régime dotal, et si la femme avait acquis des droits réels sur cet immeuble, soit en garantie de sa dot, soit en échange de quelque bien faisant partie de cette dot (car, ainsi que nous le verrons en étudiant particulièrement les régimes matrimoniaux dans la Chaldée, toutes ces hypothèses étaient également possibles), le consentement formel de la femme donné au contrat d'aliénation, lorsqu'il se faisait, suffisait pour valider cette aliénation.

Le droit babylonien admettait bien qu'on vendît par mandat sa chose. L'adhésion à l'acte valait un mandat formel.

D'ailleurs même dans le droit romain de la dernière époque, quand le droit des gens y eut introduit l'hypothèque, cette institution y fut admise avec les principes par lesquels les Babyloniens l'avaient réglée. Tout créancier hypothécaire qui assistait sans réclamation, sans opposition, à la vente faite devant lui, par son débiteur, du bien engagé, était censé avoir renoncé, par cela même, à son hypothèque. Il n'était nullement nécessaire que cette renonciation fût indiquée dans l'acte ou même qu'elle fût formulée d'une manière quelconque; la présence du créancier ne contredisant pas suffisait. C'était par excellence le cas où l'on appliquait le proverbe : « Qui ne dit rien consent. » On peut même trouver que les Romains allèrent trop loin; car, par excès de con-

quand elle croyait sa dot en danger, avait le droit de réclamer et d'obtenir ainsi des garanties réelles spéciales pour remplacer l'ancienne garantie du *tirhatu*.

Nous rappellerons également un acte curieux cité plus d'une fois par nous, le procès-verbal des observations faites par le beau-père d'Iddina Marduk, dont le père était sur le point de faire faillite, au sujet de la dot qu'il n'avait pas versée et qu'il ne voulait pas verser sans garantie réelle, de peur qu'elle ne fût saisie par les créanciers du failli, comme faisant partie du capital de la famille. Iddina Marduk, que son père avait certainement émancipé dans

fiance dans la preuve testimoniale, ils n'exigèrent pas la mention pour le contrat de la présence du créancier ainsi dépouillé de ses droits réels : et ce dut devenir chez eux l'occasion de fraudes fréquentes; car, ne jouant aucun rôle dans l'acte et n'étant pas interpellé à son sujet, le créancier pouvait ne prêter aucune attention à cet acte, réduit souvent à des stipulations ou conventions verbales. Sur la plupart des points, le droit babylonien se montre beaucoup plus savant, beaucoup plus juridique à proprement parler, que ne le fut jamais le droit romain.

Ce que nous avons dit déjà sur les circonstances dans lesquelles se trouvaient les Babyloniens du temps de Nabuchodonosor nous a fait sentir quelle difficulté leurs jurisconsultes devaient rencontrer pour établir une jurisprudence un peu cohérente en ce qui touchait les situations relatives du chef de la famille, de ses frères et de ses enfants.

L'égalité entre les deux sexes continuait à être un peu sacrifiée lorsque les droits des filles se trouvaient en conflit avec les droits des frères. Mais il y avait remède à cela dans le pouvoir accordé au père de fixer la dot de sa fille au moment où il la donnait en mariage à un étranger. Nous avons vu aussi le jeu des quasi testaments basés sur le droit religieux et qui étaient accordés même aux mères.

l'intervalle, affecta des esclaves qui lui appartenaient en propre et le reste de ce qu'il regardait comme sa fortune particulière en garantie spéciale de cette somme d'argent versée par son beau-père à cette condition.

Mais il est temps d'en venir maintenant à l'examen attentif de la question de la dot à l'époque classique, dot que nous avons dit s'appeler alors *nudunnu*, c'est-à-dire du nom même qui servait de synonyme à *tirhatu* dans le code d'Hammourabi. Cela est d'autant plus urgent que, dans les derniers exemples cités par nous à propos de la situation de la femme à l'époque secondaire, il est sans cesse question de la dot, c'est-à-dire du *nudunnu*.

Nous avons dit que, comme autrefois le *šeriktu*, le *nudunnu* était livré au mari avec la femme.

Un très bon exemple s'en trouve dans le n° 115 de Liverpool daté de Nériglissar et portant :

« Marduk-sar-uzur donne (*itdin*) 5 mines d'argent, plus tant d'esclaves et de bêtes de somme, avec (*itti*) la femme Suma-ibrisa, sa fille, comme dot (*ana nudunnie*) à Nebokanzir, fils de Bel balit. Nebokanzir reçoit sa dot (*nudunnuu*) des mains de Marduk-sar-uzur. »

Je pourrais citer un grand nombre de textes analogues.

Parfois c'est le frère qui remplace le père.

Il en est ainsi dans le n° 258 de Nabonid et dans le n°79 de la collection de Liverpool. Dans ce dernier, Musallim Marduk, fils de Nebosumaiskun, donne une

propriété foncière en dot (*nudunnua*) de la femme Habaranatum, fille de Nebosuma-iskun. Mussalim Marduk donne cela dans la satisfaction de son cœur avec la femme Habaranatum, sa sœur, à un fils de Marduk Nazir dont le nom est effacé. Dans le n° 990 de Nabonid ce sont encore les frères qui dotent leur sœur.

Nous avons aussi parlé de femmes contribuant à doter leurs filles ou leurs petites filles : les n°s 363 et 368 de Nabuchodonosor en fournissent de bons exemples.

Parfois la dot (*nudunnu*) n'est pas payée en entier; il y a un reliquat. Dans le n° 130 de Cyrus, la dot est en partie en nature d'immeubles, en partie dans la caisse du père. Le n° 97 de Liverpool (ou 348 du nouveau numérotage) renferme aussi un reçu relatif au reliquat de la dot de la femme Sukaitum. Il en est de même du n° 1821 du Louvre, également relatif à un reliquat de dot.

Parfois il n'y a eu qu'une *dictio dotis*. Le n° 214 de Cambyse porte ainsi : « Sur ce que Itti-marduk-baladu en dot (*ana nadunnie*), avec sa fille Tasmitum, à Itti-nebo-baladu avait dit (*iqbau*), tout l'argent, à savoir 10 mines, 5 esclaves, un mobilier de maison, Itti nebo-baladu n'a pas reçu d'Itti-marduk-baladu. » Les n°s 215, 216 et 217 sont relatifs au règlement de cette affaire.

Il est aussi question d'une dot en paroles dans le n° 154 de Liverpool déjà visé plus haut, relatif à une garantie donnée pour une dot, et on y lit :

« Ziria, fils de Neboïbni, à Iddina Marduk, fils de Bazaa, a dit à savoir : 7 mines d'argent, 3 esclaves et la jouissance d'une maison, sans compter 3 mines d'argent qui en paroles (*ina qubbu*), avec la femme Ina Esiggal ramat, ma fille, en dot (*nadunnu*), si je te remets, les créanciers gagistes, qui se sont précipités sur Bazaa, ton père, feront être cela en compte. » Iddina Marduk répondit qu'en représentation (*kaum*) de la dot (*nudunnie*) en question, il engage (*iknuuk*) tels ou tels biens meubles et immeubles et qu'il onfie ces choses par devant la femme Esaggil ramat, sa femme.

C'est, on le voit, l'équivalent de l'ancien *tirhatu*.

Le procès de Bunanitum, publié d'abord par Pinches, et dont j'ai donné une traduction rectifiée dans mes obligations, p. 358, est très intéressant à consulter sur l'emploi des fonds dotaux. J'y reviens, bien qu'y ayant déjà fait plus haut allusion. Voici la requête de Bunanitum fille d'Harizaia, qui parle ainsi aux juges de Nabonid, roi de Babylone :

« Binaddu Natanu m'a prise pour femme et a reçu ma dot (*nudunna*) de trois mines et demie d'argent. Il m'a fait engendrer une fille. Moi et mon mari Binaddu Natanu nous fîmes vente et achat sur l'argent de ma dot et nous achetâmes l'un et l'autre, en l'an 4 de Nabonid, huit perches d'une maison bâtie sur le territoire d'Ahougalla dans Borsippa, pour neuf mines et demie d'argent, que nous avons eues à titre de prêt de Iddina Marduk, fils de Bazai, de la race

de Nursin, et que nous donnâmes sur le prix de cette maison. Comme je réclamais sur ma dot à Binaddu Natanu, mon mari, Binaddu Natanu, dans la satisfaction de son cœur, fit un acte scellé sur les huit perches formant cette propriété qui est dans Borsippa et il me les confia pour les jours futurs. Dans mon contrat il s'exprima ainsi : Deux mines et demie d'argent que Binaddu Natanu et Bunanitum de la face de Iddina Marduk avaient empruntées et en prix de cette maison avaient données ensemble, ils les payeront. Il scella cette tablette et y écrivit l'adjuration des grands dieux. Dans l'année 5 de Nabonid, roi de Babylone, moi et Binaddu Natanu, mon mari, nous prîmes Binaddu-amara à l'état de fils, nous écrivîmes la tablette de son adoption et nous assignâmes deux mines dix sekels d'argent et la possession d'une maison, en dot à la femme Nupta, ma fille. Le destin emporta mon mari, et par la suite Akabi-ilu, fils de mon beau-père, fit des revendications sur la maison et tout ce qui était garanti par son sceau et confié à moi, et sur Nebo-nuriliani que nous avons acquis pour argent de Nebo-ahi-iddin.

« En votre présence j'ai apporté cela. Faites être son jugement. »

Le procès-verbal du jugement est ainsi conçu :

« Les juges écoutèrent leurs paroles. Ils se firent lire les tablettes et les obligations que la femme Bunanitum apportait en leur présence; et ils ne mirent

pas en possession Akabi-ilu sur la maison de Borsippa qui avait été confiée, pour représenter sa dot, à la femme Bunanitum et à Binaddu-amara d'après leurs contrats.

« En conséquence Iddina Marduk comparut et reçut deux mines et demie, son argent donné pour prix de cette maison, et ensuite Bunanitum reçut trois mines et demie de sa dot et la moitié qu'elle possédait sur Nebo-nurilani. Nupta reçut aussi selon le contrat de son père. »

Nous n'énumérerons pas ici la multitude de documents que nous avons recueillis sur la dot[1] toujours traduite par le mot *nudunnu*. Qu'il me suffise de signaler encore : le n° 165 de Nabonid relatif à la reprise de la dot sur le père du mari; le n° 369 de Nabuchodonosor sur une autre dot reprise et transmise; le n° 183 de Cyrus contenant une demande en mariage qui n'est pas faite par le père du fiancé, comme celle que nous avons reproduite précédemment, mais par le futur mari lui-même. Celui-ci, après le consentement du père de la jeune fille et la fixation de la dot, s'engage à payer six mines d'argent le jour où il abandonnerait sa femme et en prendrait une autre. La répudiation ici prévue se trouve effectuée dans d'autres actes de la même période. Je citerai aussi les n°s 359-360, datés de l'an 40 de Nabuchodonosor et constatant d'ailleurs

[1] Liverp., 15, 55, 42, 49, 98, 162, 160; Nabonid, 75, 348, 387; Nabuchodonosor, 369, 245; Cyrus, 141, 129. 130, etc.

l'absence d'enfants nés de l'union, depuis le mariage qui avait eu lieu en l'an 28; enfin le n° 113 de Nabonid relatif au contraire à un mariage qui n'avait pas été stérile.

Cette tablette est rédigée en présence d'un magistrat de l'état civil, le scribe de la ville de Shippara.

La vie commune va cesser entre le mari, d'une part, et, d'une autre part, sa femme et son fils. Il est convenu que le mari payera désormais à titre de pension alimentaire, tant à sa femme qu'à l'enfant qu'elle gardera avec elle, par jour, quatre mesures *qa* de céréales, trois mesures *ka* de boisson; par an, un *epha* d'huile, un *epha* de douceurs (probablement de miel ou de confitures), et en outre quinze mines pesant (c'est-à-dire environ 15 livres) de laine pour fabriquer leurs vêtements. Désormais l'autorité soit maritale, soit paternelle lui est enlevée: « il n'ordonnera plus » *ul itsibie*, il ne pourra plus effectuer aucun prélèvement, c'est-à-dire qu'il ne pourra plus rien enlever ni à la femme ni à l'enfant de ce qui sera leur pécule. Ce n'est pas un divorce; car il n'y aurait pas besoin de dire qu'il n'aurait plus le pouvoir d'ordonner à qui ne serait plus sa femme. C'est la séparation de corps, motivée certainement par les fautes du mari, sans doute par sa brutalité; car dans ce cas, il est naturel que la garde de l'enfant soit donnée à la femme, comme on le fait encore chez nous dans de semblables circonstances; mais l'union conjugale subsiste.

Il ne paraît pas en avoir été de même dans le

n° 273 de Cambyse. La femme, épouse de Belbalit, scribe de Samas, qui lui envoya le *duppu*, assistée de ses trois fils, s'adresse alors à son mari Belbalit, pour fixer ses obligations personnelles à elle-même, à partir de ce jour.

Qu'était d'abord le *duppu* qu'elle avait reçu de son mari?

Le mot *duppu* a des acceptions très larges. D'une façon générale, il désigne un acte authentique; par exemple, dans l'article 177 du code d'Hammourabi, l'arrêt d'un juge; dans l'article 171, l'arrêt du père dérogeant à l'hérédité légale en faveur de son épouse; dans les articles 178 et 179, l'arrêt du père permettant à sa fille de léguer, contrairement à la loi, ce qu'elle détient, à qui elle voudra; dans l'article 151, l'acte authentique par lequel le mari, avant le mariage, protège sa femme contre les créanciers qu'il peut avoir; dans les articles 37 et 48, le titre qui doit être brisé ou qui ne recevra pas ses effets. *Duppu* a donc une valeur authentique plus accusée que *rikistu* (de la racine hébraïque *rakas* « lier ») signifiant une obligation [1]. Il ne se confond pas, non plus, avec *kunnuku* [2] venant de la racine *kanaku* « sceller » [3] dont

[1] Voir les articles 7, 47, 62, 122, 123, 128, 264 du code d'Hammourabi. Conf. Liverp., 38, 7; 61, 12; 95, 17; 98, 39 et 29; Darius, 165, Cyrus, 293, etc.

[2] Voir les articles 5, 150, 179, 182, 183 du code d'Hammourabi. Conf. Liverp., 8, 20; 18, 31; 29, 28; 62, 39; 67, 40; 69, 28; 71, 39; 136, 26; et pour la locution *kima kanakisu* « selon son contrat », Liverp., 87, 46; 175, 43.

[3] Liverp., 15, 7; 42, 21; 42, 12; 87, 7; 55, 8; 61, 12; 98,

on retrouve un autre dérivé dans *haniku* « consignation d'argent ». *Kunnuku* est proprement un scellement un document scellé. Il peut s'identifier soit avec *un rikistu*, une obligation ordinaire[1], soit avec *duppu*, même dans le sens d'arrêt du juge[2] ou du *pater familias*[3], magistrat dans sa famille.

Il me semble certain que l'acte authentique, le *duppu*, délivré par le mari à sa femme et qui est l'occasion du document actuel, n'est autre que le *repudium*.

Continuons l'étude de notre tablette.

La femme de Belbalit, s'adressant à son mari, le scribe de Shippara, à la suite de ce *duppu*, lui dit donc : « Je n'entrerai pas avec mes fils dans la demeure des hommes. J'habite avec mes fils... Ils grandiront... jusqu'à ce qu'ils demeurent avec les hommes. » Ensuite il est dit que le jour où cette femme irait dans la maison des hommes pour y entrer, selon l'écrit de l'acte qui est à la face de Belbalit, scribe de Shippara, elle lui remettrait ses trois enfants.

Ceci est une application — déjà un peu lointaine — du code d'Hammourabi.

L'article 137 portait : « Si un homme se dispose à renvoyer soit une concubine, qui lui a donné des

2 et 17; 132, 16; 137, 15; 154; 14; 157, 3. Nabuchodonosor, 1252, 24, etc.

[1] Art. 179, 182, 183.

[2] Art. 5 du code.

[3] Art. 150 et 66.

enfants, soit une épouse que a produit des fils, il rendra son *šeriktu* à cette femme et lui donnera l'usufruit de champ, verger, ou autre bien. Elle élèvera ses fils. Après qu'elle aura élevé ses fils, une part lui sera donnée, comme à un fils, de toutes les choses qui seront à ses enfants, et elle épousera l'époux de son choix. »

L'article 138 ajoute que, s'il s'agit d'une femme qui n'a pas donné d'enfant à son mari, celui-ci lui laissera tout l'argent du *tirhatu* ou don nuptial offert par lui, ainsi que le *šeriktu* ou la dot qu'il a reçue de la maison de son père, et qu'il pourra ensuite la renvoyer.

Enfin, d'après les articles 139 et 140, il est dit que, s'il n'y avait pas de *tirhatu*, il lui payera une mine d'argent pour son *uzubbu*, l'action de la mettre dehors, ou le *repudium*, quand il s'agit de la fille d'un homme libre; et seulement un tiers de mine, quand il s'agit de la fille d'un *mašenkak*, ce que M. Koehler a traduit avec raison par *ministeriale*, c'est-à-dire, d'après la comparaison des articles 8, 15, 16, 140, 175, 176, 177, 198, 201, 204, 208, 211, 216, 219, 222 du code, d'un homme employé à l'administration, comme les affranchis ou les esclaves publics des Romains.

Le *mašenkak* jouissait, à ce titre, d'une situation intermédiaire fort curieuse. Il en résulte :

1° Une aggravation de peine par rapport à l'homme libre si on lui vole ou on lui détourne ses bestiaux, sa barque, son esclave.

2° Un abaissement, au contraire, dans l'amende ou les tarifs, s'il s'agit, soit d'un divorce dont il prend la responsabilité, soit des violences exercées contre lui-même, contre sa fille, etc., soit des soins à payer au médecin. Il se trouve pour ce dernier article classé à côté de l'esclave. Dans certains cas spécifiés, un homme libre paye 10 sicles, un *mašenkak* 5 sicles, un esclave 2 sicles. Dans d'autres cas moins graves, l'homme libre paye 5 sicles, le *mašenkak* 3 sicles, l'esclave d'un homme libre 2 sicles. En revanche on coupe les mains au médecin qui n'a pas réussi, s'il s'agit d'un homme libre; s'il s'agit de l'esclave d'un *mašenkak,* le médecin rend esclave pour esclave.

Une remarque encore : les articles 175 et 176 permettent à un esclave *actor* ou *vicarius* de *mašenkak* d'épouser la fille d'un homme libre aussi bien qu'à un esclave du palais. La situation était donc analogue et elle s'explique fort bien quand on se rappelle ce que nous avons développé longuement dans notre ouvrage sur « la créance et le droit commercial dans l'antiquité. » En somme il nous paraît probable que le *mašenkak* était un *turbanu,* c'est-à-dire, nous l'avons développé longuement dans un autre travail spécial, un affranchi. Les affranchis chaldéens qui, comme ceux de Rome, pouvaient être réclamés par leur ancien maître pour cause d'ingratitude, occupaient, par conséquent, une place intermédiaire entre les hommes libres et les esclaves. Mais, comme les *mašenkak* étaient des affranchis publics, on ga-

rantissait d'une façon spéciale les biens qu'ils étaient chargés d'administrer.

Quant à leurs propres esclaves, associés par eux à l'administration, ils avaient une situation, somme toute, bien préférable à celle des esclaves ordinaires.

Mais nous voilà bien loin de la question du divorce — entraînés que nous avons été par l'article relatif à l'amende de divorce imposée au *mašenkak* ou à sa progéniture mâle.

Quant aux femmes, bien entendu, elles ne pouvaient envoyer le *repudium* à leur mari, d'après le code, si dur pour elles, d'Hammourabi.

La législation promulguée par lui est, à ce point de vue, fort curieuse.

Voici d'abord les articles relatifs au désir de la femme de s'en aller, qui suivent immédiatement ceux relatifs au *repudium* de l'homme que nous avons reproduits plus haut.

Article 141. La femme demeurant dans la maison d'un homme qui dispose sa face pour sortir, produit division, ruine la maison, laisse son mari, sera citée en justice. Si le mari dit : « Je la fais sortir », il lui laissera le chemin libre et ne lui donnera rien pour prix de son renvoi. Si le mari dit : « Je ne la renvoie pas », il pourra épouser une autre femme, et la première restera comme servante dans la maison de son mari.

Article 142. Si une femme hait son mari et dit : « Tu ne me posséderas pas », on examine son affaire;

si elle est ménagère, sans faute, et que son mari sorte et la laisse, cette femme n'est pas coupable. Elle prendra son *šeriktu* et s'en ira dans la maison de son père.

Article 143. Si elle n'est pas ménagère, mais coureuse, ruine sa maison et néglige son mari, on la jettera à l'eau.

Ainsi le divorce qui est laissé à la pleine disposition de l'homme, sans qu'il soit besoin d'alléguer aucun motif, n'est, au contraire, point licite dans ces conditions pour la femme. Le juge seul peut le prononcer pour les fautes graves du mari. Mais cette instance est bien dangereuse, puisque, si la femme ne réussit pas dans son procès, elle est, ou bien réduite à l'esclavage dans la maison même de son époux remarié, ou bien punie de mort, alors même qu'elle n'est point du tout accusée d'adultère.

Il va sans dire, que la femme qui a trompé son mari est punie de mort, comme d'ailleurs son complice, sauf le bon plaisir du mari pour la femme et du roi pour l'homme (art. 129). Le fait seul d'avoir été montrée au doigt à propos d'un autre homme est puni pour elle seule, tandis qu'on condamne sévèrement, nous l'avons vu, celui qui a montré au doigt une prêtresse. Cependant, si la femme innocente prête serment, elle peut retourner chez elle (art. 131 et 132).

Les articles suivants concernent un cas dont il fut souvent question plus tard dans le *jus gentium*

grec ou romain, celle de la captivité des ingénues et du *post liminium*, avec ses effets légaux.

Art. 133. Si un homme a été fait captif et s'il y a de quoi manger chez lui, et que la femme sorte de sa maison pour entrer dans une autre maison — parce que cette femme n'a pas gardé son corps et est entrée dans une autre maison — on la jettera à l'eau.

Art. 134. Si alors il n'y a pas de quoi manger et qu'elle sorte, il n'y a pas de faute.

Art. 135. Si dans ce dernier cas elle a enfanté des enfants dans une autre maison, et si le mari revient à sa ville, la femme retournera vers son mari et les enfants suivront le père.

Art. 136. Si un homme a abandonné sa ville et s'est enfui, et si sa femme est entrée dans une autre maison, sa femme ne le reprendra pas s'il revient, et restera où elle est.

Au fond, de la volonté propre de la femme il n'est nullement question dans tout ceci. La femme est une sorte d'esclave qu'on peut revendiquer ou non.

D'ailleurs, on ne suppose pas plus chez elle de sentiments affectueux que de volonté agissante. A-t-elle faim ou non? Est-elle délaissée ou violentée par son mari, alors qu'elle est pleinement innocente et dévouée à ses devoirs? tout est là. Si l'on

répond dans ces deux cas par l'affirmative, on l'excuse. Dans le cas contraire, on s'en débarrasse de la façon la plus brutale.

Pour l'homme, on est, au contraire, plein d'indulgence. Si un homme a connu sa fille, on se bornera à le chasser de la ville (art. 154); s'il a connu la fiancée de son fils, il lui donnera une demi-mine d'argent et tout ce qu'elle a apporté de la maison de son père, et elle pourra épouser qui elle voudra (art. 156). De l'adultère dans la maison conjugale, adultère puni de mort s'il s'agit d'une femme, il ne peut être question pour lui.

Sa femme n'est d'ailleurs là que pour avoir des enfants et remplir ses devoirs conjugaux. Si elle est malade, et que le mari veuille en épouser une autre, il le peut; mais il ne renverra pas sa femme. Elle restera chez lui et sera nourrie pendant sa vie (art. 148).

Si cependant elle veut s'en aller dans ces conditions, on lui rendra son *šeriktu* (art. 149).

Si la femme, bien portante, n'a pas d'enfant, et si son mari veut prendre dans sa maison une concubine, il le peut (art. 145).

Si, pour éviter ce résultat, la femme a choisi elle-même une servante qu'elle a donnée à son mari pour en avoir des enfants, comme Sara fit pour Abraham, il ne pourra pas prendre de concubine. Mais si

cette servante, devenue mère, rivalise avec sa maîtresse, on la marquera et on la comptera parmi les servantes, sans pouvoir pourtant la vendre (art. 144 et 146). Si cette Agar n'a pas d'enfant, sa maîtresse pourra la vendre pour argent (art. 147).

Nous avons déjà dit plus haut que la concubine, *sugetim* (mot qui se retrouve dans le chaldaïque de Daniel sous la forme *sugela* ou *sugelet* et qu'on a alors traduit par *uxor*), était assimilée à l'épouse (*aššatu*) en ce qui concernait le *repudium*, si l'une ou l'autre était mère (art. 137). Il en est semblablement ou à peu près pour la fille de la *sugetim* ou la fille de l'épouse. L'une et l'autre doivent recevoir un *šeriktu* du père ou, à son défaut, des frères, *šeriktu* formant son unique part dans l'héridité paternelle (art. 183-184).

Quant aux enfants de la servante, ils peuvent devenir héritiers, même quand cette servante n'a pas été donnée au mari par sa femme dans le but de la remplacer. L'article 170 décide, en effet, que, si à quelqu'un, son épouse a donné des enfants et aussi sa servante, et si le père, de son vivant, a dit à ces derniers : « Vous êtes mes enfants » et les a comptés avec ceux de l'épouse, ils partageront par égale part avec eux; s'il n'a pas fait cette déclaration, les enfants de l'esclave ne partageront pas, mais ne pourront être vendus.

Ceci rentrait dans la puissance du *pater familias*, pouvant, aussi de son vivant, donner un bien à sa femme, à sa fille ou à son fils, donation qui, pour ce dernier, n'empêche pas son droit de partager à égales parts avec ses frères, dans ce qui reste de l'hérédité. Mais ceci prouve aussi que l'union charnelle de l'homme marié avec sa servante, non désignée par sa femme, était licite et n'était point comprise dans les interdictions relatives, en certains cas, à la concubine et dont nous avons parlé déjà.

La pauvre épouse était donc obligée à supporter bien des choses. Elle avait beaucoup de devoirs et peu de droits; un des derniers privilèges qu'on lui laisse c'est de se faire garantir, avant le mariage, contre les créanciers du mari et d'éviter ainsi d'être livrée à l'état d'esclave ou de *nexa* (art. 151). Il est vrai que si elle n'avait pas pris cette précaution, son esclavage temporaire cessait, comme pour tous les ingénus, au bout de quatre ans : ce qui a fourni plus tard à Moïse l'idée du jubilé septennal, et à Amasis celui du cens quinquennal et de ses effets, également relatifs à la libération des *nexi*.

L'article 127 spécifie, en effet, pour le père, le droit de livrer sa femme, son fils ou sa fille pour une dette — sujétion dont ils sont affranchis la quatrième année.

Quant à l'esclave qui a donné des enfants au maître, celui-ci est obligé de la racheter, tandis que les esclaves ordinaires sont aliénés pour toujours.

Notons que l'usage de vendre pour un temps, en garantie d'une dette, son fils ou sa fille, a subsisté à Babylone jusqu'à l'époque classique.

Le n° 70 de Nabuchodonosor concerne ainsi un fils vendu par ses parents pour prix compensé.

Le contrat 1812 du Louvre est un acte de gage conçu d'après le même principe :

« 5 sekels touchés en argent, capital de Nebokinziru, fils de Nebokinabal, sur la femme Ziraa, fille de Belahierib. La femme Rimut-nana, fille de la femme Ziraa, a été prise en gage de Nebokinziru. Possesseur autre sur cette femme ne mettra pas la main. La femme Rimut-nana habitera en présence de Nebokinziru à titre d'esclave, jusqu'à ce que Nebokinziru ait reçu son argent. La femme Ziraa donnera par jour 5 sahia à la femme Rimut-nana. Elle rendra l'argent à Nebokinziru, tel mois de telle année de Nériglissar. L'argent produira par mine 12 sekels à sa charge. »

Ce fait de confier une jeune fille à un homme à titre de gage paraît peut-être un peu dangereux. Mais la femme, son honneur et ses goûts comptaient pour si peu de chose sous l'empire du code d'Hammourabi que la mère, agissant ainsi sous Nériglissar, paraît seulement un peu trop conservatrice de vieilles coutumes qui tendaient de plus en plus à s'adoucir.

Déjà, à l'égyptienne, des contrats de mariage du

UNIV. OF CALIFORNIA

temps prévoyaient pour les interdire le mépris de la femme ou l'adjonction d'une nouvelle épouse.

Il se passait alors ce qui se passa quand, du temps des comiques de seconde période, l'épiclère d'Athènes était devenue une héritière.

Mais avant d'en arriver à ce retour aux vieux usages il faudra de longs siècles.

En effet, à partir d'Hammourabi et longtemps encore, dans les différents pays, tous les législateurs se plaisent à qui mieux mieux à abaisser la femme.

II

SOLON

ET SON CONCEPT DE LA SITUATION DE LA FEMME.

Parmi ces législateurs, au point de vue spécial où nous nous plaçons, nous ne mentionnerons que pour mémoire Sésostris et Bocchoris qui se sont surtout occupés de l'état des biens. Sous Bocchoris encore, la femme paraît avoir à peu près la même situation que sous les dynasties amoniennes. Nous la voyons acter seule dans les transmissions de propriété. Il n'en est pas de même sous Amasis qui, par esprit de réaction contre la dynastie éthiopienne, s'inspira surtout de Bocchoris, en ce qui touche la propriété, en accentuant encore ses réformes dans un sens plus révolutionnaire. Mais, nous le verrons, en ce qui touche la femme, il alla chercher ailleurs ses

modèles. Ce roi, proclamé tel par suite d'un mouvement national contre les Hellènes, trop protégés en Égypte depuis Psammétique, était, une fois arrivé au trône, « devenu fort ami des Grecs », ainsi que nous l'a dit Hérodote.

C'est donc par la Grèce qu'il nous faut commencer, ce qu'indiquait d'ailleurs la simple chronologie, plaçant Solon avant Amasis [1].

Or, depuis l'invasion dorienne si brutale, les vieilles institutions ioniennes qu'a chantées Homère avaient été singulièrement transformées. C'était l'âge de fer succédant à l'âge d'or. Certes je ne veux pas dire que tout était parfait dans l'antique Hellade. Toutes les fois que la guerre intervenait, par exemple — et elle était fréquente, — la femme libre, devenue esclave, éprouvait pire destin. Mais, à l'état de paix, les mœurs étaient douces et la femme très considérée.

Dans les coutumes légales, nous constatons dès lors une pénétration orientale ou chaldéenne. Cela est tout naturel, car l'hégémonie qui se fit tout d'abord le plus sentir dans cette région fut d'origine chaldéenne; aussi voyons-nous les Grecs des périodes archaïques revêtus toujours de ces longues robes auxquelles fait encore allusion Thucydide, et

[1] Voir mon *Précis du droit égyptien*, p. 424-425. Le code d'Amasis, promulgué en 554, est à peu près contemporain de la mort de Solon arrivée environ cinq ans auparavant, mais le code de Solon est bien antérieur (593).

qu'ils n'abandonnèrent que quand, à une période secondaire, à l'imitation de leurs nouveaux alliés, les Égyptiens, ils prirent l'usage de se dévêtir.

De même trouvons-nous dans Homère, à part certaines exceptions (*Iliade*, IX, 145, XVI, 178-190) à la base de l'union matrimoniale, l'argent, spécifié, jusque pour les dieux — cela est dit dans l'*Odyssée* pour Vulcain et Vénus (voir aussi *Iliade*, IX, 46, 288) — soit à titre de don nuptial analogue au *tirhatu*, soit à titre de dot, comparable au *šeriktu* ou au *nudunnu*, et que la famille de l'époux était obligée de rendre — cela est prévu par Télémaque pour sa mère — en cas de dissolution du mariage ou d'une nouvelle union, absolument comme cela se pratiquait, tant d'après le Code de Hammourabi[1] que surtout d'après celui qui était pratiqué sous Nabuchodonosor.

Mais combien maîtresse d'elle-même, combien honorée était l'épouse, la Pénélope que l'immortel chantre des Grecs a si bien peinte, et les autres femmes de la même période! Qu'on relise dans l'*Odyssée* l'arrivée d'Ulysse chez les Phéniciens et sa réception où la reine tient autant de place que le roi[2];

[1] Notons d'ailleurs que, comme dans la Chaldée de Hammourabi et dans l'Égypte de la XIIe dynastie, à côté de l'épouse, en Grèce aussi bien qu'à Troie (Athénée, LXIII) les concubines esclaves pouvaient exister. Priam, Achille, Nestor même en eurent.

[2] Ulysse dit alors à leur fille Nausicaa : « Que les dieux, en vous donnant un époux, répandent entre vous et lui cette tendresse qui fait le bonheur des familles. Il n'est pas de bien plus grand que celui de deux époux qui, n'ayant qu'une même pensée, gouvernent

l'arrivée de Télémaque dans la ville de Sparte où il est accueilli par la célèbre Hélène; l'apparition de Pénélope dans la salle où les prétendants s'inclinent devant elle, etc. Certes la femme alors est libre. De cette liberté elle pouvait sans doute abuser, comme la belle Hélène ou comme la femme d'Agamemnon, dont le veuvage se prolongeait trop à son avis. Mais cet abus lui-même prouve le droit : et d'ailleurs les poètes tragiques, s'inspirant des mêmes traditions antiques que le vieil aveugle, nous ont aussi peint des Antigones et d'autres héroïnes non moins aimables et non moins courageuses.

Tout autre et bien autrement triste est le spectacle que nous offre la période ayant suivi l'invasion dorienne.

Il y a des choses qu'on ne peut exposer en détail publiquement. Aussi glisserai-je légèrement sur la civilisation qui se substitua à celle à laquelle appartenait Ménélas, dans sa propre patrie, c'est-à-dire à Lacédémone ou Sparte, quand toute l'ancienne population fut transformée en Ilotes, et quand, après cela, en pleine paix, le jeune Spartiate fut autorisé, pour s'exercer aux armes, à traquer et à tuer, en partie de chasse, celui qu'il voulait des sujets ou plutôt des esclaves de sa race. Le droit de la guerre avait purement et simplement amené avec lui, d'une façon continue, le droit du plus fort. Aussi la femme perdit-elle toute dignité, même chez les vainqueurs.

avec sagesse leur maison et leur famille. » L'Iliade fait tenir à Achille un langage très analogue.

Le ménage ne fut qu'un vain mot pour des familles dont chaque individu vivait à part, bien qu'avec une table commune soit pour les hommes, soit pour les femmes, où les enfants étaient la propriété de l'État, qui choisissait et élevait les plus beaux individus en jetant les autres dans l'Eurotas, et où un beau gars pouvait choisir, pour en avoir une progéniture, même une femme mariée dont il faisait la demande aux magistrats. Aussi ne faut-il pas nous étonner si, à l'époque romaine, on venait encore curieusement à Sparte pour voir lutter des femmes entièrement nues, ayant laissé toute la pudeur de leur sexe.

Tirons le voile sur ces choses et, laissant les Doriens et Lycurgue, venons-en à ce qui restait des Ioniens eux-mêmes, libres encore, c'est-à-dire aux Athéniens et à Solon.

Solon avait longtemps séjourné en Égypte. Il en avait admiré les institutions; et, pour l'état des biens, il imita en très grande partie dans son code celui de Bocchoris, en le développant à sa manière.

Mais, en ce qui concerne la femme, il fut fortement scandalisé par la grande liberté qu'on lui laissait encore en Égypte : ce qui s'expliquait fort bien par suite du mouvement général qui entraînait dans un sens tout opposé les gens de même souche que lui. En effet, chez les différents peuples de la race gréco-latine, la plupart des législateurs, sinon tous, dans leurs imaginations si diverses d'ailleurs, s'accordaient sur un point : celui d'abaisser, d'annihiler, d'avilir la femme d'une façon quelconque, mais beaucoup

plus bas encore que ne l'avait fait Hammourabi. Imbu des mêmes idées, Solon avait donc enlevé aux femmes toute part d'hérédité quand elles avaient des frères; et quand elles n'en avaient pas, il en avait fait un accessoire, une charge de l'hérédité. Le père qui laissait après lui des fils ne pouvait tester sur quoi que ce fût. Ses biens appartenaient en entier à ses fils à l'instant même où il mourait, comme ils lui avaient appartenu jusqu'à ce moment à lui-même. S'il n'avait point de fils, mais seulement une fille, Solon lui permettait de tester[1] aussi bien que s'il n'avait pas eu d'enfants. Seulement il était obligé de ne pas séparer la fille de l'héritage. Il devait donner l'une avec l'autre. Son héritier ne pouvait pas ne pas être en même temps son gendre.

Si le père n'avait pas testé, l'hérédité allait aux parents les plus proches, mais avec la fille. Pour entrer en possession des biens auxquels la parenté lui donnait droit, l'héritier devait s'adresser aux magistrats qui, après avoir fait demander solennellement par le héraut si personne ne se présentait pour invoquer une parenté plus proche, lui donnait le droit de posséder à la fois les biens et la fille.

[1] Pour toutes les questions relatives à l'hérédité non testamentaire dans le droit de Solon, voir ce que j'ai dit dans mon volume sur *La propriété*, p. 221 et suiv. On distinguait entre la branche paternelle et la branche maternelle. L'héritier mâle ou l'épiclère était pris jusqu'au degré de cousin germain dans la première, ou, à défaut de celle-ci, dans la seconde, en donnant même la préférence au mâle plus éloigné qu'une femme d'un seul degré. Ensuite on en revenait définitivement à la première.

Cette adjudication n'était que provisoire. Dès le lendemain, un autre pouvait se présenter; un procès s'engageait alors, et le nouveau venu, s'il l'emportait, prenait à la fois la fille et le bien. Il n'y avait pas d'ailleurs de limite pour ces réclamations successives, car Solon avait établi, de la manière la plus formelle, que le possesseur d'un héritage ainsi adjugé par le magistrat[1] et de l'orpheline, attachée comme

[1] Avant d'adjuger la possession à un héritier prétendu, le magistrat faisait demander par le héraut si, parmi les personnes présentes, ne se trouvait pas de compétiteur; et après cela l'adjudication n'était encore que provisoire, tous ceux qui le voulaient pouvaient agir contre le possesseur de l'héritage et le revendiquer sur lui. Tel qui ne s'était pas présenté d'abord ou qui, présent, n'avait rien dit lors de l'appel fait par le héraut, n'en pouvait pas moins, se ravisant, faire valoir ses droits à son tour après des semaines ou des mois. A défaut d'actes de l'état civil, avec cette donnée que les témoignages avaient plus de force probante que l'inscription sur les registres soit de la phratrie, soit du dème, il n'était pas toujours facile d'établir nettement les degrés de parenté; et, quand il s'agissait d'une succession riche, il ne manquait pas d'intrigants qui se forgeaient une généalogie, appuyée sur des témoignages facilement prêtés pour un bon prix; parfois les héritiers sérieux ne venaient qu'en dernière ligne, quand la malheureuse épiclère, adjugée à l'un puis à l'autre, avait passé de main en main. Et celui qui la conservait en définitive, qu'était-il souvent? Un viveur, perdu de débauches, qui, après avoir dissipé avec des hétaïres ses biens personnels, s'était souvenu un beau jour d'une parenté négligée et d'une épiclère richement pourvue. Il devait avoir l'usufruit des biens jusqu'à ce qu'un enfant né de l'épiclère fût parvenu à l'âge d'homme et délivrât ainsi de son tyran sa mère, la pauvre victime. D'après cela, une loi de Solon, que Plutarque rapporte en s'en indignant fort, nous paraît être le complément bien calculé, presque indispensable, de toute cette législation contre nature sur les épiclères. Quand cette femme, qui soupirait après la naissance d'un enfant, se trouvait frustrée de cette espérance par l'homme

épiclère à cet héritage, resterait toujours exposé aux revendications des tiers.

On ne s'était pas occupé le moins du monde de la dignité, de la pudeur[1] des sentiments intimes, répul-

avide qui la possédait, elle pouvait appeler à son aide, sans être accusée d'adultère, un parent quelconque. L'important était que son choix ne s'égarât pas hors de la famille, puisque le désir de resserrer le plus possible les liens de famille avait inspiré toutes ces lois (comme celles qui réglaient le *lévirat* des Hébreux et dont le livre de Ruth nous a conservé un bon exemple).

[1] Solon n'avait d'ailleurs pas estimé à un taux élevé la pudeur de la femme. L'homme qui violait une femme libre était seulement condamné à une amende de dix drachmes, tandis que celui qui en abusait sans violence, après l'avoir séduite, avait à payer le double : vingt drachmes. Hâtons-nous de dire que les lois de Dracon sur le meurtre, lois plus anciennes, impliquaient une sanction tout autre pour l'adultère et le *stuprum*. Ces lois, qui restaient en vigueur à l'époque de Démosthène, couvraient d'une excuse légitime celui qui, emporté par une juste colère, tuait sur le fait le coupable surpris avec sa femme, avec sa fille, avec sa sœur, avec sa mère, ou même avec une παλλακή d'une certaine catégorie. De leur côté, les lois religieuses interdisaient l'entrée des temples aux femmes adultères et donnaient à quiconque les y trouvait le droit de les punir corporellement, comme ils l'entendaient, la mort exceptée. L'indulgence de Solon n'en est que plus choquante, et l'explication que l'orateur Lysias dans son plaidoyer sur le meurtre d'Eratosthènes a donnée au sujet de la punition plus forte pour la séduction que pour le viol montre mieux encore, s'il est possible, le peu de cas qu'on faisait de la femme et de sa pudeur. Suivant lui, le viol a peu de conséquence, puisque la femme irritée de la violence qu'elle subit n'en appartient pas moins à son mari, à son κύριος; tandis que, les séducteurs, en corrompant les âmes de leurs maîtresses, les rendent plus attachées, plus *domestiquées* à eux qu'aux maris, etc. Toutes ces considérations, se rapportant exclusivement à l'homme, à sa maîtrise, à son intérêt, ne sauraient d'ailleurs expliquer la loi de Solon comparée à celle de Dracon. L'explication est que les lois de Solon résultaient d'un nouvel état

sifs ou tendres, de la pauvre femme, qui passait ainsi de main en main.

Peu importait d'ailleurs qu'elle eût été mariée par le père lui-même de son vivant, si le père avait oublié, ou, pour une raison quelconque, n'avait pas voulu instituer son gendre héritier. Dans ce cas, l'héritier du sang, à défaut de testament formel, invoquait ses droits sur les biens et sur la femme, l'arrachant ainsi aux bras de son époux. Et n'allez pas croire que c'était là un cas très rare, une de ces législations contraires aux mœurs, et qui ne s'appliquent pas en pratique. Au contraire, l'orateur Isée, qui fut, dit-on, l'un des principaux maîtres de Démosthène, signale expressément, dans un de ses plaidoyers, la grande fréquence de ces ruptures de l'union conjugale, malgré l'affection la plus sincère et la plus profonde de part et d'autre, parce que le mari n'était pas l'héritier du sang, ni l'héritier testamentaire du père de sa femme.

C'est même pour cela que les Athéniens avaient contracté l'habitude d'épouser toujours leur plus proche parente, celle qu'ils auraient pu revendiquer d'après la loi même de Solon, si leur beau-père n'avait pas testé.

Ils allaient même très loin dans ce sens; car on avait admis qu'un frère pouvait épouser sa sœur de père quand elle n'était pas en même temps sa sœur

de choses, coïncidant avec un changement de gouvernement, et dans lequel la femme était abaissée autant que possible, à l'inverse de ce qui existait en Égypte.

de mère[1]. Aussi les proches parents, pour plus de sûreté, se faisaient-ils encore adopter par leur beau-père de son vivant. Ils devenaient ainsi le frère de père de leur femme; et nul ne pouvait jamais invoquer une parenté plus proche que celle-là.

La femme était d'ailleurs toujours dans une dépendance absolue d'après les lois de Solon.

Soumise d'abord à son père, elle l'était ensuite à ses frères, si elle n'était point encore mariée, à son époux, si elle l'était.

Ce n'est pas tout. Si l'orpheline qui n'avait point de frère, et qui par cela même était attachée à l'héritage de son père, engendrait un fils d'un de ceux qui l'avaient légitimement possédée avec l'héritage, ce fils, dès qu'il atteignait l'âge de la majorité légale, devenait le maître, le *κύριος*, le propriétaire, l'héritier de tout. Jusque-là les maris de l'épiclère, de la femme attachée à cet héritage, n'en avaient joui que pour le lui passer le jour où il deviendrait un citoyen. Ce jour-là, cette femme, sa mère, avait encore à suivre l'héritage, car elle tombait sous la puissance de son fils, qui lui *mesurait* désormais la *nourriture,* suivant les termes mêmes de la loi de Solon.

[1] Le même désir qui avait fait permettre à Athènes le mariage entre frères et sœurs consanguins, avait rendu extrêmement fréquents les mariages entre oncle et nièce. C'est à ce point qu'un orateur, pour montrer l'âpreté de l'animosité régnant entre deux frères, insiste beaucoup sur ce fait que, le plus âgé ayant des filles, il n'y avait pas eu de mariage entre une de ces filles et leur oncle. Il rappelle complaisamment combien souvent les haines de famille s'étaient apaisées à l'occasion d'unions semblables, qui étaient de règle pour ainsi dire.

Il n'y avait donc jamais d'affranchissement possible pour la femme sous cette loi. Fille, sœur, épouse ou mère, elle ne jouissait jamais d'aucun des privilèges de la condition libre [1].

[1] Dans les récits de Démosthène, la femme est entièrement passive. De ses désirs, de ses affections, nul ne s'occupe. En effet, la femme à Athènes — et chez ceux des Grecs qui avaient adopté un droit analogue — avait toujours un rôle complètement effacé. On n'admettait pas qu'elle pût manifester par elle-même une volonté efficace. Il fallait qu'un maître l'eût livrée au mari pour que son union fût légitime : et son mari devenait son maître, si son père ne l'était plus. C'est pourquoi on voit des maris, jouant le rôle de *κύριος*, livrer eux-mêmes leur femme à d'autres comme épouse, ou la leur léguer par testament. Un banquier d'Égine, Strimodore, pour mieux s'attacher un serviteur qui était en même temps son mandataire et son caissier, lui fit épouser, de son vivant, sa propre femme, et, après que celle-ci fut morte, il lui fit épouser sa fille. De même, pour des motifs semblables, plusieurs banquiers d'Athènes cédèrent aussi leurs femmes à des commis qui faisaient leurs affaires, tenaient leurs livres, maniaient leur argent et qui avaient été affranchis par eux : Socrate à Satyros, Soclès à Timodême, etc. Le célèbre banquier Pasion, père d'Apollodore, avait disposé testamentairement de sa femme au profit de son ancien caissier, de son successeur dans sa banque, de l'affranchi Phormion pour lequel plaida Démosthène. Le père de Démosthène lui-même — dans l'intérêt, non point de sa caisse, puisqu'il ne possédait pas de banque, mais de ses enfants en tutelle — légua à un de leurs tuteurs sa femme, avec une belle dot, et à un des autres sa fille.

Ces sortes de dispositions entre vifs et testamentaires paraissaient toutes naturelles. Quelquefois elles étaient dictées par une intention bienveillante pour la femme que l'on cédait et la famille de cette femme. Isée, par exemple, raconte comment un vieillard, n'espérant plus avoir d'enfants d'une femme qu'il aimait beaucoup, la fit marier à un autre homme afin de pouvoir en adopter le frère, qu'il voulait avoir pour héritier. En effet, une loi de Solon annulait tous les testaments faits par l'influence d'une femme.

Il avait espéré qu'en éloignant de lui celle qu'il avait surtout

Si c'était une femme honnête, elle devait rester renfermée dans un gynécée, dans un quartier de la maison fermé à tous les visiteurs. Elle ne devait jamais paraître à aucun repas où se trouvait un homme, quelque ami fût-il. C'était là, disait-on, le fait des courtisanes.

Les courtisanes étaient généralement des étrangères, souvent des affranchies, et elles avaient pris, à Athènes, d'autant plus de place dans la vie publique, dans la vie sociale — et souvent aussi dans la vie privée — que la femme honnête en avait moins.

Ce n'était pas là sans doute ce qu'avait dû vouloir le sage Solon. Je le pense du moins, quoique des poésies amoureuses, d'un genre bien léger, aient été mentionnées ou textuellement citées comme de ce grave législateur par un grand nombre d'auteurs classiques. Suivant Plutarque, Solon, qui d'ailleurs se défiait des femmes à un tel degré qu'il annulait tous les testaments ou les actes faits sous leur influence, Solon, dis-je, interdit qu'elles fussent dotées, comme cela se pratiquait aux temps homériques, ou

en vue lorsque, par affection, il en choisissait le frère pour maître de ses biens après sa mort et pour son fils, il pourrait craindre par là qu'on annulât le testament fait en faveur de celui-ci. Il y eut pourtant procès et c'est ainsi qu'Isée nous a conservé cette histoire.

A Athènes, les droits du mari disposant de sa femme sans la consulter, et même ceux du père rompant sans motif l'union conjugale de sa fille, malgré l'amour des deux époux l'un pour l'autre, choquaient d'autant moins que le jeu des institutions relatives aux héritages et aux épiclères amenait naturellement des résultats semblables quand le père s'était abstenu.

qu'elles eussent un trousseau qui comptât. Il voulait que, pour être complètement à la merci de l'homme, l'épouse qui n'était pas livrée à l'héritier par-dessus l'héritage en qualité d'épiclère, n'apportât rien à son mari, n'en reçût rien en propriété, ne devînt maîtresse de rien. Craignant qu'elle n'allégeât ce joug, il se défiait avec raison des dots.

Ce fut en effet par les dots, rétablies bientôt à Athènes sous l'influence du droit des gens et en imitation des mœurs chaldéennes de la période classique qui se répandaient de proche en proche, ce fut par les questions d'intérêt que les femmes, malgré les lois, reprirent comme autrefois une certaine influence.

Nous aurons à revenir bientôt sur toute cette question des dots et sur la situation relativement plus favorable et le franc parler que l'épouse richement dotée finit par avoir toujours et partout. Peu importait d'ailleurs que la dot ne dût pas lui être remise à elle-même en cas de divorce, qu'elle dût revenir à son père ou à ses frères. Le mari n'en avait pas moins la crainte d'être alors dépouillé de sommes importantes qu'il lui faudrait rendre aussitôt le mariage dissous. D'ailleurs, une fois la dot admise dans les coutumes, elle fut sauvegardée à Athènes, comme partout où elle exista, par un ensemble de règles spéciales. Ceux qui la détenaient indûment devaient en payer les intérêts à un taux élevé. Ils étaient en outre exposés à une action en pension alimentaire et, de plus, comme cela se faisait en Chaldée, ils devaient

donner en garantie une hypothèque sur leurs biens. La rondeur de l'apport dotal — son importance proportionnelle relativement à la fortune du mari — était donc ce qui pouvait le mieux — bien que d'une manière indirecte — relever la dignité de la femme. Mais la plupart des dots qu'on trouve mentionnées dans les plaidoyers d'Isée, de Lysias, de Démosthène, sont encore très faibles; et la femme, du moins d'une façon générale, paraît rester à cette époque singulièrement avilie. Il fallait qu'elle le fût bien, que les mœurs publiques fussent tombées bien bas, pour qu'on pût faire licitement, sans rougir, rédiger et signer en qualité d'arbitres, accepter en qualité d'intéressés, lire en public devant cinq cents juges, des transactions telles que celles qui sont rapportées dans le procès contre Néréa, dans l'affaire parallèle de Phano et dans certains plaidoyers de Lysias.

Nous ne saurions citer ici le texte de ces transactions et nous renverrons pour les deux premières à la traduction qu'en a donnée M. Dareste dans sa publication des plaidoyers civils de Démosthène. Ce que nous pouvons dire seulement, c'est qu'on disposait de la femme, sans la consulter, comme d'un animal, comme d'un être absolument passif; que le père ou le *κύριος* ne s'engageait pas seulement pour des mariages proprement dits; et qu'entre plusieurs compétiteurs on tenait compte à la fois des prétentions rivales.

Après cela , faut-il s'étonner de voir des femmes

libres, tombées entre les mains de pirates ou d'ennemis et rachetées par des Athéniens — au lieu d'être aussitôt rendues à la situation de femmes libres par l'effet immédiat d'un *post-liminium*, au lieu d'être, au moins, protégées dans leur dignité et dans leur vertu — rester au même titre que des esclaves véritables, en la possession de leurs rédempteurs? Jusqu'à ce qu'elles les eussent remboursés, elles n'avaient, par rapport aux esclaves véritables, d'autre privilège que celui de n'être pas mises à la torture pour prêter témoignage, même par la volonté de ceux qui les possédaient. Et encore un client de l'orateur Lysias trouve-t-il que cette distinction est abusive et déraisonnable. En effet, si les Athéniens avaient eu le moins du monde le respect de la femme, ils eussent certainement préféré mettre son corps à la torture, que sa pudeur à la merci de libérateurs prétendus.

Au point de vue moral, mille fois mieux valait la liberté, excessive sans doute, toujours laissée à la femme par les mœurs en Égypte, que cette dépendance perpétuelle qu'on lui imposait à Athènes. Même quand, par suite des réformes juridiques qui se succédèrent, aura disparu le mariage religieux essentiellement monogame que nous avons décrit dans la première partie de cette étude, la femme égyptienne, habituée à traiter elle-même ses affaires, à aller chez le notaire y débattre ses intérêts, acquerra une prévoyance, un savoir-faire, un esprit de conduite qui l'empêchera d'être victime et lui fera transformer

une séduction possible en une union solide et durable. La science des contrats fera ainsi pour elle, plus efficacement encore peut-être, ce que les coutumes et les lois font en Angleterre pour les jeunes filles qui, là aussi, peuvent s'unir en mariage — et par conséquent être courtisées — sans le consentement, ou même l'avis, d'aucun membre de la famille.

Nous vous montrerons en effet bientôt comment les Égyptiennes, par le simple jeu des contrats, parviendront alors à abolir en fait la polygamie existant en droit et dont les familles de choachytes, etc., — si bien connues dans leur histoire par l'ensemble de leurs papiers — ne nous offrent aucune trace.

A Athènes, au contraire, la pluralité des épouses et des ménages, permise par une loi du peuple, suivant le témoignage d'Athénée et d'Aulu-Gelle, était non moins admise en fait, par les mœurs, qu'en droit, par la législation. Certains détails des plaidoyers des orateurs de la grande époque nous en donnent la preuve évidente.

Quand, après les lois d'Euclide, les Athéniens devinrent le plus exigeants sur les conditions d'une filiation légitime, tout ce qu'ils demandèrent au père, ce fut le serment que le fils, présenté par lui à la phratrie, était né d'une Athénienne, garantie telle par un κύριος, Athénien lui-même. Nous ne pouvons pas entrer ici dans l'exposé des variations de la législation sur ce sujet. Mais il est certain que, pendant tout le temps où Athènes fut organisée comme une cité guerrière ayant des aspirations

pour la conquête — c'est-à-dire depuis Solon jusqu'à Alexandre, — la femme y tint si peu de place qu'un mariage ne relevait guère sa dignité.

Elle ne tenait pas, d'ailleurs, beaucoup plus de place dans les autres contrées de la Grèce.

Athènes n'était pas, en effet, la seule ville qui fît des épiclères une annexe de l'héritage et appelât les parents les plus proches à recueillir à la fois le tout.

S'inspirant peut-être de ses lois, alors qu'elle avait l'hégémonie, d'autres cités et états grecs avaient établi un droit semblable. Les épiclères y étaient également attribuées par sentences — sans être consultées en rien — à ceux que l'on jugeait venir en premier rang dans les successeurs du défunt. La preuve testimoniale — avec l'incertitude et les contradictions qui peuvent en résulter — y était, du reste, également prépondérante en tout ce qui touchait l'histoire des familles, les alliances et les parentés. Par suite donc, naturellement, dans une revendication d'héritage avec épiclère, ceux qui voyaient leurs compétiteurs l'emporter sur eux pouvaient prétendre qu'on leur avait fait injustice en le sachant bien, par inimitié.

Une guerre acharnée n'eut pas d'autre cause, à ce que prétend Aristote au livre v de sa *Politique*. Le représentant, le *consul*, ainsi qu'on dirait aujourd'hui, d'Athènes, πρόξενης τῆς πόλεως, à Mitylène, Mitylénien de race, du nom de Dixandre, n'avait pas pu faire reconnaître les droits de ses fils sur l'héritage d'un nommé Timarque et sur les filles de ce Timarque qui, en qualité d'épiclères,

devaient suivre cet héritage. Il se crut lésé, et il parut croire que sa situation de représentant attitré d'Athènes avait indisposé les esprits contre lui. C'était une injure faite à l'État qui l'avait choisi pour proxène. Les Athéniens, excités par lui, entrèrent en campagne et Mitylène finit par être prise par Pachis, un de leurs généraux. Ils y tenaient encore garnison quand, dans la 25e année de la guerre du Péloponèse, à ce que rapporte Xénophon dans son histoire grecque, Callistrate, général lacédémonien, s'étant emparé de cette ville de vive force, vendit comme esclaves les garnisaires athéniens. Peu après, Conon reprit Mitylène, et il y était assiégé par Callistrate lorsque fut livrée, par la flotte qu'on envoyait à son secours, la fameuse bataille des Arginuses. — Mais je me laisse entraîner trop loin. Ce n'est pas le lieu de raconter toutes les conséquences éloignées de cette guerre de Mitylène, née à l'occasion d'une épiclère; ni comment Lysandre établit dans cette ville, suivant le système général des Spartiates pour tous les États soumis par eux, un gouvernement décemviral, ni comment elle fut le théâtre des derniers exploits de Thrasybule.

Revenons-en au droit athénien sur le mariage et sur les femmes.

Quand, après l'avoir étudié dans les plaidoyers — c'est-à-dire dans les plus certains des documents contemporains, — on en vient à lire le traité des *Lois* de Platon, on est frappé de voir à quel point le philosophe, dans sa conception tout artificielle,

avait su réfléter l'esprit des lois de Solon et des autres lois de la démocratie athénienne. C'est en cela que Cicéron l'a merveilleusement imité dans son propre traité des lois — bien que leurs conceptions, dans tous les détails, soient absolument dissemblables. L'un et l'autre, ils ont pris pour bases les vieilles lois de leur pays et, dans leurs innovations mêmes, ils en tiennent le plus grand compte. Aussi leurs œuvres ont-elles une haute importance, chacune pour l'histoire d'un droit national. Elles ont leur place dans un milieu et dans un temps déterminés. Victor Cousin l'avait du reste déjà soupçonné et indiqué dans sa préface du traité des *Lois* de Platon.

Platon fait parler un Athénien vivant sous une démocratie libre et puissante encore, mais déjà bien déchue. Il n'a en vue que la cité grecque, égalitaire, étroite et fermée. Ses rêves sont semblables à ceux de la plupart des législateurs de ces petites républiques. Ses souvenirs sont ici de droit athénien. Lorsque, par exemple, il veut qu'on excuse le mari, le père, le frère ou le fils qui tuent l'homme surpris avec sa femme, sa fille, sa sœur ou sa mère, il ne fait là que reproduire les dispositions principales de la loi de Dracon sur les excuses du meurtre, — encore en vigueur de son temps. Il se montre aussi imprégné de droit athénien lorsqu'il traite du *κύριος* de la jeune fille, de son mariage par *ἔκδοσις*, de l'hérédité assurée par l'adoption, etc.

Cicéron, lui, a soin de mettre en scène un noble

Romain d'une époque où Rome était devenue sans rivale pour la domination du monde. Il légifère en songeant au monde à absorber dans le nom romain. Mais il se garde bien de faire table rase des traditions et des lois des Quirites. Dans ce livre — qui nous est parvenu malheureusement mutilé — il cite fréquemment les lois des XII Tables; et il a soin de faire remarquer qu'en formulant certaines règles, notamment en ce qui concerne le droit religieux, il a conservé, pour le fond, sans modification notable, ce qui existait alors à Rome. Cependant, tout en s'appuyant sur les lois romaines, Cicéron, voyant dans le monde une annexe de Rome, se rappelle en même temps celles des peuples nombreux dont le prêteur pérégrin avait dû tenir compte pour appliquer le droit des gens, suivant l'expression en usage.

Platon, au contraire, ne sort pas des cités grecques. En méditant sur les lois d'Athènes, il en rapproche exclusivement celles des hommes qui organisèrent — dans quelque autre démocratie — un gouvernement analogue : les lois égalitaires du vieux législateur de Corinthe, Phidon; celles du Corinthien Philolaüs, portées à Thèbes, etc.; lois mentionnées par Aristote, fixant les limites étroites entre lesquelles pouvait osciller la fortune de chacun; déterminant le nombre des maisons, celui des citoyens, les moyens d'assurer ce nombre, d'activer ou de ralentir la prolifération, de manière à maintenir toujours le cadre, tel qu'il était à jamais fixé. Dans

ces combinaisons artificielles, la communauté devenait le régulateur et le maître de chaque individu dans tous ses actes.

Chez les Spartiates, les lois de Lycurgue, auxquelles nous avons fait allusion, faisaient également litière des sentiments individuels dans l'intérêt de la communauté, oblitérant même ce que l'homme a de plus précieux; la conscience; ordonnant le vol et le meurtre comme exercice préparatoire en vue de la guerre; enlevant la pudeur aux femmes dans leurs gymnases, dans leurs casernes où les maris ne les visitaient que par accident et où les magistrats pouvaient intervenir de la façon qui nous paraît la plus révoltante du monde. L'idée qui domine dans toutes ces lois, celle qui les explique et les exigeait en quelque sorte, c'est celle de la communauté pensant, possédant, agissant, voulant, ayant vie complète et se substituant partout à l'homme.

Platon a su s'en rendre compte en véritable jurisconsulte : et, par une formule saisissante, il a fait ressortir l'esprit de toutes les vieilles législations des cités et surtout des démocraties grecques. Seulement, il faut suivre sa pensée dans ses développements successifs, pour la pénétrer sans méprise et pour interpréter dans leur vrai sens les expressions dont il se sert.

Tandis que, dans la *République*, où il s'est inspiré des lois de Sparte, il veut — comme dans cette ville — au moins pour la classe des guerriers, un

réel communisme, une mise en commun, un partage en jouissance de tout, — dans le traité des *Lois*, au contraire, où il prend pour base la législation athénienne, le mot *commun* ne signifie plus qu'appartenant à la communauté, sous le pouvoir de la communauté, et non livré à l'usage de tous. La communauté, c'est un être à part, formé par l'ensemble des citoyens, mais prenant personnalité, possédant ses biens et ses droits, en dehors des biens et des droits individuels.

De même qu'à Rome, le *pater familias*, seul investi de toutes les capacités, de tous les pouvoirs dans la *familia*, maître de ses enfants et de ses esclaves, comme de ses biens meubles et immeubles, pouvait assigner à l'un d'eux — sans en perdre la possession ou la libre disposition si la fantaisie lui prenait d'en disposer, — une partie de ses biens à titre de pécule, de même la communauté grecque du traité des *Lois* — sans en perdre le *dominium* compris dans toutes ses conséquences plus ou moins éloignées — livrait à chaque individu une partie de ses biens à titre de quasi-pécule.

Quand donc Platon dit que les femmes sont communes, les enfants communs, il faut se donner la peine de voir un peu plus loin ce qu'il entend par ces expressions.

Ce qu'il veut dire, c'est que la communauté ne perd jamais ses droits sur les femmes et sur les enfants. Elle pourrait marier elle-même les jeunes filles; et si elle laisse ce soin au père ou au *κύριος*,

c'est par une sorte de délégation, qui n'empêche ni la surveillance, ni l'intervention en cas de besoin. Les femmes — dans les *Lois* de Platon, comme à Athènes — ont des époux qui les possèdent légitimement et les gouvernent. Seulement, quand l'intérêt de la communauté, de la conservation des familles, etc., veut qu'on les reprenne à ces époux, pour les donner à d'autres, il n'y a pas à hésiter; elles sont biens de communauté, dont la communauté dispose. De même, tout enfant né en mariage a un père désigné. Mais si, dans l'intérêt de la communauté, il vaut mieux qu'il soit attribué à un autre père — pour que celui-ci ait un successeur, qu'une maison ne reste pas vide, que le cadre soit au complet — cette attribution se fera en vertu du pouvoir de maître appartenant à la communauté. Entre toutes les paternités, naturelles ou non, reconnues par la loi, il ne sera pas fait de différence, puisque le père, par rapport au fils, n'est que le délégué de la communauté.

Non! Platon, dans le traité des *Lois*, n'a rien édicté de plus monstrueux que les lois d'Athènes — dont nous ne pouvons exposer ici les applications les plus choquantes — connues de nous par les récits des orateurs. Au contraire, il a présenté la théorie la plus savante pour faire excuser par un principe ce qui nous révolte dans celles-ci.

Même en ce qui regarde les biens, dans la République d'Athènes, ne voit-on pas invoquer sans cesse l'intérêt public : à propos d'une attribution d'héri-

tage, d'une succession légitime ou testamentaire, d'une permutation de patrimoine demandée par qui doit subir, au profit de la communauté, des appels de fonds trop considérables, parce qu'il est classé parmi les riches?

« Tu me payeras cela cruellement, dit le démagogue Cléon, dans les *Chevaliers* d'Aristophane, à un charcutier qui l'insulte; tu seras écrasé sous les contributions : car je trouverai bien le moyen de te faire inscrire au nombre des riches! »

En pareil cas, même lorsqu'il s'agit, ce qui n'est pas rare, d'une confiscation poursuivie par un sycophante, les avocats font toujours ressortir les sommes dépensées pour la communauté, les avantages que la communauté pourra retirer de l'usage des biens laissés à celui qui les possède, ou, au contraire, soit transférés à un autre qui les demande, soit rentrant dans la masse de la communauté.

Les fonds de terre abandonnés à la possession individuelle ne constituent pas des domaines dont le maître ait le droit d'abuser. Ce *jus abutendi* — qui en droit romain caractérise la propriété et la distingue de l'usufruit simple — la communauté, dans la cité grecque, ne le concède jamais à personne. C'est elle qui fixe, par des règlements, la manière dont le sol doit être cultivé; et, dans un texte du *Corpus inscriptionum atticarum*, on voit des inspecteurs spéciaux vérifier, chaque année deux fois, la manière dont ces règlements sont appliqués dans chaque ferme.

L'acquéreur n'en peut faire disparaître un olivier,

un plant de vigne, etc. Il n'en peut couper même un tronc sec, sans tomber sous le coup des lois qui édictent contre lui les peines les plus graves.

Mais nous aurons l'occasion de revenir sur tout ceci dans un autre travail et nous n'en avons dit quelques mots que pour faire entrevoir comment, le principe de Platon une fois bien saisi, le droit athénien devient un système où chaque détail prend sa place.

Si l'héritage ne passe point aux filles, c'est que ce n'est pas un héritage proprement dit, mais la continuation d'une délégation qui ne peut revenir qu'à des hommes. Cette délégation, la communauté l'a, pour ainsi dire, assurée d'avance au fils agréé déjà par elle pour être le continuateur de son père. Nous disons « agréé par elle ». En effet, en droit athénien, il faut que le père présente son fils à la phratrie et la fasse voter sur son admission. La phratrie pouvait repousser cet enfant qu'on lui proposait, ne pas le reconnaître pour un fils légitime; et, même quand elle l'avait admis, le peuple — représenté par la grande assemblée de cinq cents héliastes tirés au sort — pouvait encore refuser ce fils à ce père.

Aussi quand on a, sans opposition, définitivement inscrit ce fils sur les registres et de la phratrie et du dème, est-ce le cas unique où les héritages ne sont pas soumis à jugement, ne sont pas ἐπίδικοι c'est-à-dire « à adjuger »; où ils passent directement du mort à celui qui lui succède, sans que la communauté ait à intervenir par aucun de ses représentants.

Au contraire, à défaut de fils, qu'il y ait ou non des épiclères, il faut une formelle attribution pour investir des biens quelque autre homme appelé à supporter les charges à son tour.

La communauté primait tout dans ces petites cités grecques où souvent une guerre malheureuse aboutissait à l'esclavage pour l'ensemble des individus. On n'avait rien qui ne fût détruit le jour où la communauté était atteinte dans son existence. L'individu, en tant qu'appartenant à l'espèce humaine, n'avait aucun droit reconnu. Il ne peut y avoir de droits de l'homme indépendants des droits de la communauté quand la communauté seule protège contre l'imminence de l'esclavage. Le salut public est alors la loi suprême; et les droits de la communauté deviennent d'autant plus absorbants que la cité est à la fois plus petite et plus belliqueuse. Tout y doit être calculé pour l'attaque et pour la défense, pour une classe prépondérante qui, s'exerçant à l'art de la guerre, en fait son étude exclusive et ne veut que de bons soldats. En effet, à tous les instants se pose la question d'existence. Tel fut le cas de Sparte dont la théorie se trouve dans la *République* de Platon.

Athènes, ville plus vaste, plus florissante, plus avancée au point de vue intellectuel, ne poussa jamais aussi loin l'annihilation individuelle; et, à mesure que son importance militaire devint moins grande, les applications tyranniques de ces principes de despotisme collectiviste s'y firent de moins en moins sentir.

Quand Alexandre eut soumis les Barbares contre lesquels les Grecs étaient en lutte, quand, en présence des nouvelles monarchies qui étaient sorties de cette conquête, les villes grecques, cessant d'aspirer isolément à l'hégémonie, songèrent d'abord à se grouper au moyen de fédérations égalitaires, dans chacune d'elles, la communauté primitive fut rejetée au second plan par une nouvelle communauté, celle de la ligue, et ce qu'elle y perdit de terrain fut autant de gagné pour les individus.

Bientôt d'ailleurs la *paix romaine* devait enlever toute raison d'être au système de concentration des forces actives dans les minuscules démocraties grecques.

Mais la transformation des mœurs ne devait pas tarder jusque-là. Déjà, bien peu de temps après les victoires d'Alexandre, dans les comédies de l'Athénien Ménandre, comme dans les écrits d'Aristote le Macédonien, le mot *épiclère* se présente avec un sens tout à fait nouveau : il signifie bien cette fois et signifiera désormais une héritière proprement dite, comme les lexiques le traduisent, traduction critiquée avec tant de raison quand il s'agit des plaidoyers d'Isée, de Lysias, de Démosthène, etc. Maintenant, l'héritage appartient bien à celle qui, jusqu'alors, en faisait partie en quelque sorte comme un accessoire surajouté.

Pour opérer cette révolution, il avait suffi d'accorder un peu de libre arbitre à cette épiclère, de lui permettre de repousser l'homme qui, d'après les

liens de parenté, la réclamait, elle et ses biens, de ne pas borner son recours contre le mari imposé à la licence accordée par Solon quand il n'avait pas d'autre but que de conserver les héritages dans les familles.

C'était venu graduellement; et la galanterie des archontes avait peut-être influé beaucoup sur ce résultat, comme la galanterie des prêteurs sur la situation des femmes à Rome.

Vous vous rappelez sans doute combien Cicéron plaisantait agréablement sur ce qu'était devenue, à Rome, la tutelle des femmes, quand les magistrats, en intervenant, en vertu de leur *imperium*, avec les pouvoirs souverains du peuple, pour leur désigner un tuteur, eurent pris l'habitude de choisir les tuteurs mêmes qu'elles leur indiquaient, et de les changer toutes les fois qu'elles le désiraient.

Les magistrats athéniens qui, de leur côté, intervenaient dans les familles, qui pouvaient rompre une adoption, rompre un mariage, au nom du peuple, sur la requête des intéressés, s'inspirèrent bientôt davantage du droit des gens que de ceux des lois athéniennes : et l'affranchissement des femmes fut en très grande partie leur œuvre.

Le fait est que, dans les comédies de Ménandre, les épiclères sont, par excellence, des femmes riches, dominant leurs maris du haut de leur richesse, des héritières, ayant leurs biens à elles et faisant souvent cruellement sentir à leurs maris pauvres le poids lourd du joug supporté pour la possession d'une dot

relativement considérable. Il en était exactement de même en Italie, du temps de Caton l'ancien, quand celui-ci, pour faire cesser cet abus contraire au code des XII Tables, proposa une loi dont nous aurons à parler en traitant de la femme à Rome.

Pour le moment restons en Grèce et notons, pour finir, que, même dans les contrées helléniques qui ne s'inspirèrent pas soit d'Athènes, soit de Sparte, le même mouvement législatif, tendant à l'abaissement de la femme, se remarque partout à l'époque classique.

Dans les pays du nord de la Grèce, nous voyons que la femme fut soumise à un système de tutelle perpétuelle, et que quand beaucoup plus tard on la fit figurer dans les actes, à titre de partie contractuelle, ce ne fut jamais sans l'assistance d'un κύριος, d'un homme complétant sa personnalité juridique et portant encore par rapport à elle le titre de maître, alors même qu'il ne jouait même plus pour elle le rôle de tuteur.

Mais je m'aperçois que j'anticipe sur les événements, et j'en reviens à l'ordre purement historique du droit comparé, en passant de Solon à son imitateur Amasis, cet ami des Grecs, dont nous avons parlé plus haut.

III

AMASIS ET SES RÉFORMES

RELATIVEMENT À LA SITUATION DE LA FEMME.

Qu'Amasis ait connu les législations grecques sur la femme, cela me paraît indéniable.

Tout en s'en inspirant pour l'abaissement de celle qui, jusque-là, avait été en Égypte si puissante, il ne voulut pas pourtant faire œuvre de plagiaire.

A ce point de vue, son code, que paraissent avoir copié plus tard les décemvirs romains, bien qu'inspiré de diverses sources, a une originalité incontestable.

L'objectif était l'asservissement de la femme. Mais cet asservissement dut avoir une base volontaire. Pour cela Amasis s'inspira d'un vieux contrat du *jus gentium*, d'origine ninivite, dont mon illustre maître, Oppert, a publié un excellent exemple, et sur lequel nous reviendrons dans la suite. Seulement ce ne furent pas les parents qui vendirent leur fille, ce fut la fille elle-même qui se vendit, dans ce que les Romains ont appelé une *coemptio*. Par le même procédé de la mancipation se substituant à l'adrogation par loi autrefois employée en Égypte, on se procurait un fils adoptif, absolument comme par le même procédé on acquérait un bœuf ou un immeuble. Bref, comme en Chaldée et en Assyrie, c'était l'argent, si abhorré jusque-là par les législa-

teurs égyptiens, alors qu'il s'agissait soit de l'état des biens, soit de l'état des personnes, c'était l'argent, dis-je, qui devenait contractuellement la base de tout.

Le code de Solon avait également proclamé que le contrat, l'expression de la volonté libre, faisait la loi entre les parties. Mais Solon avait encore réservé les droits de la famille pour les propriétés déclarées inaliénables, tandis que, pour Amasis, rien n'était mis en dehors de la volonté de l'homme. Je dis de l'homme, car aux yeux d'Amasis la femme ne devait pratiquement compter pour rien, sauf quand son consentement primitif était lié à une abdication d'elle-même et des siens. Celle qui se vendait à son époux vendait en même temps sa progéniture : et une loi sévère frappait d'une amende arbitraire ceux qui réclamaient, soit parents, soit même juges voulant décider autrement. La même loi s'appliquait, du reste, à l'adoption par mancipation, à la mancipation du débiteur, devenant un *nexus*, bref à toutes les aliénations quelconques, aliénations pour argent jusque-là interdites en droit égyptien.

Le but était de faire du mari, du père de famille, un *pater familias* conçu comme on le concevra plus tard à Rome lors des XII Tables : c'est-à dire un maître despotique possédant tout et réglant tout.

C'était le chef-d'œuvre de l'égoïsme masculin, du possesseur de la force, encore plus féroce qu'en Grèce, puisqu'en Grèce, du moins, les fils étaient traités en hommes libres.

Mais, pour arriver à ce résultat, il fallait lutter, car dans la vallée du Nil on avait affaire à forte partie : les temples et un corps sacerdotal puissamment organisé.

La plus grosse difficulté consistait donc, non à faire un code, mais à laïciser le droit.

Cela ne se fit pas en un jour.

Jusque-là les prêtres étaient à la fois les législateurs et les juges. Les législateurs, puisque, même après le code des contrats de Bocchoris, tout avait été remanié sous leur influence par une dynastie prétendant descendre des prêtres-rois de la vingt-et-unième; les juges, puisque les contrats individuels qu'avait permis le réformateur, tout limités aux arrangements intra-familiaux qu'ils étaient devenus, devaient encore, pour être légaux, être soumis à l'approbation du prêtre d'Amon, prêtre du roi, chargé de dire le droit; et puisque les procès résultant soit de ces actes, soit d'autres litiges, étaient décidés à Thèbes par les juges prêtres d'Amon, et, dans la cour d'appel, par les *trente* juges élus dans les trois plus grands sanctuaires de l'Égypte. On ne s'étonnera pas après cela si Amasis commença par enlever sa juridiction au prêtre d'Amon, prêtre du roi, qui n'eut plus à intervenir dans les contrats, mais seulement dans la cérémonie du mariage religieux, et si, d'une autre part, il frappa plus tard les juges eux-mêmes des amendes arbitraires dont nous avons parlé, dans le cas où ils rendaient des arrêts, dans les litiges, autrement qu'il le voulait.

Mais cela ne suffisait pas encore. Il fallait, autant que possible, ôter aux prêtres tout prétexte d'intervenir dans les unions matrimoniales, car, d'après les anciens formulaires, ils réglaient l'état des personnes d'une manière bien différente de celle que rêvait le roi. Nous avons dit que le principe adopté par lui comme par Solon, était que la volonté des parties décidait de tout. On devait donc à tout prix ôter aux prêtres leur influence. Pour cela le moyen était bien simple : d'une part, proclamer l'inutilité de toute cérémonie religieuse ou même civile pour établir la légitimité du mariage; d'une autre part, charger des censeurs laïques du service des constatations.

C'était une nouvelle révolution, cette fois sur le terrain administratif. En effet, ainsi que l'a noté d'ailleurs Hérodote, le temple principal du nome avait jusque-là centralisé toutes les indications relatives soit aux terres, soit aux gens. Nous nommons les terres d'abord, car c'étaient les terres auxquelles les gens du nome étaient attachés et non, comme maintenant chez nous, les terres qui étaient attachées aux gens.

Le registre officiel des terres, le journal ou *herit*, était encore soigneusement tenu à jour sous les Éthiopiens. Toutes les mutations d'usage y étaient soigneusement indiquées, ainsi que dans le registre officiel institué par le nouveau code allemand et faisant seule preuve. Mais on y joignait aussi l'état des familles, les unions, les naissances, etc., ainsi que dans notre état civil actuel, mais avec cette différence

que, comme les personnes étaient liées à leur nome, cet état civil faisait dénombrement de la population.

Amasis changea tout cela. Les registres des temples perdirent tout caractère officiel. Ils n'eurent plus d'effets qu'au point de vue des liturgies religieuses, et il fut ordonné que, tous les cinq ans, un censeur laïque viendrait dans le palais, le *hat*, ou la grande maison de chaque district, peut-être même de chaque bourgade, inventorier la population en notant la situation exacte des membres des diverses familles.

C'est lors du cens quinquennal que, par suite de leur déclaration, les ingénus, devenus des *nexi* en conséquence d'une dette ou de tout autre engagement volontaire, reprenaient leur situation primitive, à moins d'une renonciation formelle de leur part, — nous en avons des exemples.

C'est lors du cens quinquennal que les mariages, conclus par la seule volonté des parties et comportant dès lors tous leurs effets légaux pour les enfants, etc., étaient officiellement constatés à la suite d'une question analogue à celle que posera plus tard le censeur romain : *Habesne ex animi tui sententia uxorem, liberorum procreandorum causa?* Nous en avons aussi des exemples.

Évidemment le délai de cinq ans fixé ainsi par Amasis pour le cens avait été inspiré, non par aucune loi grecque (car il n'en existe aucune analogue), mais par le jubilé septennal de la loi de Moïse, qui, en

ce qui touche les *nexi* de race ingénue, produisait des effets identiques à ceux du code d'Amasis et analogues à ceux que produisait, dans le code de Hammourabi, non un cycle officiel fixe, mais le terme de quatre ans depuis la vente. Notons d'ailleurs que le législateur égyptien avait fortement agrandi et transformé le cadre légal mosaïque en ce qui touche l'état des personnes. Notons aussi que l'institution nouvelle ne venait (comme les dispositions de Hammourabi sur le délai de quatre ans dont bénéficiaient les *nexi*) rien changer à l'état des biens immeubles, ce que faisait, au contraire, le jubilé septennal mosaïque, et ce que ferait plus tard en Égypte une loi d'Amyrtée et de Mautrut essayant d'en revenir, par des moyens détournés, au vieux principe de copropriété familiale. Pour Amasis, en effet, la propriété foncière était devenue pleinement individuelle et ses aliénations, effectuées par un simple contrat, étaient définitives. L'état civil intermittent, et validant, d'ailleurs, les faits accomplis dans l'intervalle, était donc réglé tout à fait à part, à la différence de ce qui se pratiquait autrefois.

En ce qui touche la femme, elle avait encore la latitude de pouvoir, pour son union religieuse, s'adresser au prêtre d'Amon et du roi. Mais cette cérémonie était inutile au point de vue civil, et la déclaration au censeur comptait seule.

C'est ce que nous voyons dans un acte de l'an 12 d'Amasis et dont le formulaire est semblable à celui de Psammétique II, que nous avons reproduit dans

la partie précédente, sauf une phrase surajoutée fort significative. Le voici :

« An 12, méchir, 5 du roi Ahmès; — à lui vie! santé! force!

« En ce jour, entra dans le temple le choachyte Téos, fils du gardien Ekhepratuf, vers la femme Hatuset, fille de Petuèsé, laquelle lui plut en épouse, en femme établie en conjonction, en mère apportant les droits de famille à leur filiation, en épouse depuis le jour de l'acte.

« Pour le bien dont il a dit : « Je le lui donnerai », elle l'a reçu en mains, cette femme, tout terrain en part établie. Le prêtre d'Amon, prêtre du roi florissant, à qui Amon a donné la puissance, lui a dit : « Est-ce que tu l'aimeras en femme établie en conjonc- « tion, en mère transmettant les droits de famille, « ô mon frère? »

« Lequel répond : « Moi, je lui transmets par don de « donation, leur transmission, l'apport de ces choses, « dans le plan d'amour dans lequel je l'aime. Si, au « contraire, j'aime une autre femme qu'elle, à l'instant « de cette vilenie, où l'on me trouvera avec une autre « femme, moi, je lui donne à elle (à ma femme), mon « terrain et l'établissement de part qui est écrit plus « haut, à l'instant, devant toute vilenie au monde de « ce genre!

« Tous les biens que je ferai être (que j'acquerrai) « par transmission ou par hérédité dans les biens de « père et de mère seront à mes enfants que j'engen-

« drerai et que cette femme enfantera, comme épouse « depuis l'an 12, 5 méchir ci-dessus (la date mention- « née dans le protocole), jusqu'à la fin de ma généra- « tion d'épouse que cette femme fera. »

Tout ceci est identique à ce que nous connaissons déjà d'après les documents de la dynastie précédente. Mais ensuite on lit cette addition, se reférant à l'obligation de la déclaration lors du cens quinquennal, trois ans après, ce qui n'empêchait pas les enfants nés dans l'intervalle d'être légitimes :

« En l'an 15 du roi Ahmès, à qui, vie! santé! force! je dirai ceci dans la grande maison. »

Deux prophètes et plusieurs témoins signent à cet acte, essentiellement différent comme style des contrats contemporains du règne d'Amasis, parce que, suivant les anciennes coutumes, il était rédigé dans le sanctuaire. Mais c'était la déclaration faite au censeur qui comptait seule pour la constatation du lien conjugal — d'autant plus qu'elle se référait toujours à un fait accompli. Or, dans une loi spéciale, faisant dès lors partie de la législation égyptienne, et que le *Corpus juris* des Romains cite, à ce titre, parce que ce genre de lois était entré dans le droit coutumier régional, Amasis avait déclaré que toute union constatée par écrit, mais qui n'avait pas été suivie, ou était censée n'avoir pas été suivie de la consommation physique du mariage, était nulle. On pouvait, en tout état de cause, prétendre la chose

quand on n'avait en main que l'acte religieux de mariage, toujours antérieur à cette consommation. Il n'en était pas de même pour la déclaration au censeur contenant l'aveu formel du chef de la famille, et répondant à une question très précise, alors même qu'aucun enfant n'était encore né.

C'était là, en définitive, une machine de guerre très efficace contre le mariage religieux. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, peu à peu, il tomba en désuétude et ne fut bientôt plus conservé qu'en vue des sacerdoces — absolument comme cela se pratiqua plus tard à Rome pour le mariage par *confarreatio* [1].

Le roi poussait d'ailleurs très énergiquement vers un autre mode d'union qu'il protégeait, nous l'avons vu, comme d'ailleurs tous les autres usages de la mancipation, par des lois et des clauses pénales très sévères.

Encore ici, nous constatons, pour l'origine, un emprunt fait au *jus gentium*.

En Chaldée (comme en Égypte, comme en Grèce, comme généralement dans tous les pays antiques), on commença par la propriété de la race et en dessous d'elle par la propriété de la famille. Quand ensuite, avec certains consentements, on admit certaines aliénations pour payer les dettes ou subvenir à des besoins pressants, ces aliénations furent temporaires. Le retrait lignager fut de règle, et nous le voyons d'abord d'un fréquent emploi; puis il cessa

[1] Amyrtée et Mautrut le réintroduisirent plus tard en Égypte, nous l'avons vu.

d'être d'usage habituel : et la vente définitive s'introduisit. Mais, même aux basses époques, du temps de Nabuchodonosor, le contemporain et le patron d'Amasis, et du temps de Nabonid, l'antichrèse, la cession temporaire de l'usage contre l'argent, — origine première de l'idée de vente, — continua à être très largement employée. On pourra consulter à ce sujet le chapitre intitulé « antichrèse, location, gage », dans le supplément babylonien de mes *Obligations en droit comparé.*

Elle remontait très haut, cette antichrèse chaldéenne. On la trouve dans les vieux bilingues de la bibliothèque d'Assurbanipal, remontant aux origines mêmes du droit chaldéen[1].

« Il a établi l'équivalence entre sa maison et de l'argent; il a établi l'équivalence entre son champ et de l'argent; il a établi l'équivalence entre son esclave et de l'argent; il a établi l'équivalence entre sa servante et de l'argent. . . Quand il rapportera l'argent, il rentrera dans sa maison; quand il rapportera l'argent, il sera remis en possession de son champ; quand il rapportera l'argent, etc. . . »

Je l'ai dit ailleurs, il est impossible de mieux résumer le droit qui ressort de tout l'ensemble des actes de Warka : et, dans les transformations nécessaires qu'a éprouvées la législation de la Babylonie, on sent toujours l'antique empreinte.

[1] Voir mon livre intitulé : *La propriété en droit comparé*, p. 26 et suivantes.

En ce qui touche la femme, elle en subit le contre-coup. La servante est énumérée parmi les biens soumis à l'antichrèse et par suite à la vente. Or, la servante devint souvent épouse, même dans le droit mosaïque, fils du droit chaldéen, — et l'épouse née libre devint servante dans le mariage par *coemptio*. Nous avons dit que ce pas, que les Babyloniens ne voulurent jamais franchir [1], l'était déjà chez les Ninivites et que l'on y vendit l'épouse aussi bien que le champ ou la maison.

Cette conception secondaire étant inconnue aux fondateurs de la civilisation chaldéenne, quoi qu'en aient dit certains spécialistes, cités encore tout dernièrement par le professeur Cuq, et qui veulent voir dans le *tirhatu* une transformation du prix d'achat de la femme. Nous avons démontré plus haut que cette opinion (dérivée de celle que nous avions, depuis longtemps, exprimée à propos du *šep* ou don nuptial, usité dans certains mariages égyptiens, certainement sortis de l'ancienne *coemptio* égyptienne) était absolument fausse en Chaldée pour le *tirhatu*. A l'inverse de M. Cuq [2], nous croyons même que la *coemp-*

[1] Les Babyloniens purent avoir une concubine ou des servantes maîtresses, mais l'homme n'y épousa jamais une servante ou une femme achetée par *coemptio*.

[2] Dans la lecture qu'il a faite à l'Académie des Inscriptions, le vendredi 24 mars 1905, une discussion s'est engagée à ce sujet avec M. Oppert : et M. Cuq a été obligé de renoncer à ses conclusions. Bien qu'ayant assisté à mes lectures du Congrès de l'histoire du droit en 1900, M. le Professeur Cuq semblait, d'ailleurs, vouloir ignorer mes découvertes (tout autant que celles de mon frère dans le droit babylonien, dont il parlait, sans en bien connaître l'en-

tio, loin d'être une forme de mariage en usage chez les peuples primitifs, n'est, dans toute l'antiquité connue, qu'un abus de période secondaire.

Mais il n'en est pas moins vrai qu'à Ninive, pendant la période de brutalité sauvage de l'empire assyrien, elle était d'un fréquent usage. Dans un acte inédit de Londres, copié par mon frère à Londres, et qui est daté de l'éponymie de Sennachérib, roi d'Assyrie, nous voyons ainsi une femme acheter, pour une mine d'argent, prix complètement payé, une autre femme qu'elle destine à son fils et qu'elle s'est fait céder *ana adsaati,* comme épouse. Le formulaire de ce fragment est du reste fort analogue à celui d'un autre acte, beaucoup mieux conservé, que mon savant maître Oppert a publié dans la partie surajoutée à la thèse de mon élève Paturet et que nous avons déjà visé plus haut. En voici le texte accompagnant les cachets des parties :

« Cachet de Nabu-rikta-usur, fils d'Akhardise, le Haséen, qui assiste Ardu-Istar, dans la ville..... Cachet de Tebitaï, son fils, Cachet de Silim-Bin, *idem,* maîtres de leur (*sic*) fille vendue qui est Tavashasina, fille de Nabu-rikta-usur.

semble). En ce qui touche la vente par *coemptio* dont il ne voulait faire qu'une institution des peuples sauvages, j'ai dû lui rappeler aussi la *coemptio* égyptienne du temps d'Amasis, qu'il oubliait de parti pris. Quant à la *coemptio* romaine, dont il a essayé de se débarrasser, ses assertions étaient tout aussi inexactes; nous reviendrons là-dessus. Pour tout le reste de sa communication relative au mariage babylonien, il se bornait à répéter et à commenter ce que M. Oppert, nous-même et d'autres savants, nous avions dit.

« Et l'a acquise, la femme Nikht-eqarrau (Nitocris) pour 18 drachmes d'argent (67 fr. 50). Elle l'a achetée pour son fils Siha (Tachos); elle sera la femme de Siha.

« Le prix a été définitivement fixé.

« Qui que ce soit, dans un avenir quelconque, contestera : soit Nabu-rikta-usur, soit ses fils et ses petits-fils, soit ses frères ou les frères de ses frères, soit quelqu'un des siens, soit son ayant droit, et qui voudra faire annuler le marché contre Nitocris ou l'un des fils ou ses petits-fils, payera dix mines d'argent (2,250 fr.). Il aura réclamé en justice et néanmoins il n'acquerra pas la chose.

« Sahpi-mayu, le marin, Bel-sum-idin, fils de Yudanani, Rimtavat, fils d'Até le *kapar*: voilà les trois répondants de la femme pour le liement des mains (le mariage) et pour l'intérêt du nantissement. Karmeoni lui aussi est répondant (pour garantir l'acquéreuse).

« En présence d'Akhardise, de ... Nepiqalantikar, de Muthumhepu, de Halbaa, de (cinq noms manquent), d'Ululaï.

« Le premier élul de l'année Assur-sadu-sagil.

« Par-devant Nur-Samas, Puthu(an)païli, Até, Nabu idin-akhé, président. »

Ce contrat est de la grande époque assyrienne. Il est presque contemporain d'un contrat égyptien de l'an 10 de Shabaka que j'ai publié dans mon *Précis*, p. 242 et suiv. Ce contrat offre du reste, avec lui et

les autres contrats assyriens de ce type, les plus grandes analogies de formulaire, en ce qui concerne les actes parallèles de celui qui aliène et de celui qui acquiert, en ce qui concerne la clause relative aux cautions, etc.

Mais, dans les actes égyptiens de cette époque, tous réduits d'ailleurs à être des arrangements intra-familiaux par voie d'échange, avec exclusion d'un prix en argent, il ne pouvait être question que d'aliénations de biens immeubles et non de personnes libres et ingénues, ce que Bocchoris avait interdit formellement dans son code. La vente par *coemptio* était donc aussi impossible que la vente des *nexi* et que l'adoption *per aes et libram* ou par mancipation dont nous parle Suétone, comme certains textes égyptiens.

Tout cela ne fut introduit que par Amasis, d'après un *jus gentium* qu'il connaissait d'autant mieux que les Égyptiens emmenés captifs à Ninive par Assurbanipal s'en étaient servis, nous le voyons par le document même que nous venons de reproduire, puisque c'est une Égyptienne, Nitocris, qui y achète, pour son fils au nom également parfaitement égyptien, Tachos, la fille ninivite qui doit devenir l'épouse de celui-ci. Ajoutons que les textes chaldéens et égyptiens, aussi bien que les prophètes hébreux, l'historien Josèphe, etc., nous ont prouvé, ce que nous avons essayé de bien démontrer dans un autre travail, qu'Amasis était devenu roi comme client de Nabuchodonosor, qui a fait en Égypte deux expéditions successives. Comme Bocchoris et plus que Bocchoris, ce nou-

veau réformateur était donc un admirateur et un imitateur des Orientaux, parmi lesquels il choisissait ses modèles. Mais son imitation, nous l'avons dit, fut très savante : et elle s'appliqua autant aux institutions des Grecs, dont, en dehors même de la colonie de Naucratis, le roi s'était entouré, qu'à celles de ses bons amis les Orientaux. On peut affirmer qu'en tout ce qui touche l'organisation des effets légaux de la mancipation et du cens, imaginé par lui, ce fut un véritable chef-d'œuvre, que n'eurent plus qu'à copier les décemvirs.

Mais il est temps d'en venir au formulaire de l'acte de *coemptio*, tel qu'il fut introduit dans le droit égyptien. Le voici :

« L'an tant, tel mois et tel quantième du roi...

« La femme une telle, fille d'un tel, dit à un tel, fils d'un tel :

« Tu as donné — et mon cœur est satisfait — mon argent pour me faire à toi servante (pour devenir ta servante). Moi je suis à ton service.

« Point à pouvoir homme quelconque du monde (personne au monde ne pourra) m'écarter de ton service. Je ne pourrai y échapper.

« Je ferai être à toi, en outre, jusqu'à argent quelconque, totalité de mes biens au monde : et mes enfants que j'enfanterai et totalité de ce que je possède et les choses que je ferai être (que j'acquerrai) et mes vêtements qui sont sur mon dos, depuis telle date (la date de l'acte) jusqu'à jamais et pour toujours.

« Celui qui viendra à toi (t'inquiéter) à cause de moi en disant : « Ce n'est pas ta servante encore », depuis père, mère, frère, sœur, fils, fille, *hir, hirt*, jusqu'à grande assemblée de justice ou moi-même, il te donnera, celui-là, argent quelconque, blé quelconque qui plairont à ton cœur. En ta servitude sera ta servante encore. Et mes enfants tu seras sur eux en tout lieu où tu les trouveras.

« Adjuré soit Amon ! Adjuré soit le roi !

« Point n'a à te servir servante autre : ne prends pas servante quelconque en outre. Il n'y a point à dire : « Il me plaît de faire en toute similitude que « ci-dessus. » Il n'y a point à m'écarter, par cette similitude de ces choses. Il n'y a point à dire que tu prends femme pour le service de ton lit dans lequel tu es.

« A écrit un tel, etc. »

Il faut remarquer que cette aliénation est faite par la femme elle-même et non par les parents de la jeune fille comme celle que négocia Nitocris. On s'adresse également au fiancé et non à ses parents. De plus, la partie acceptante n'a pas à intervenir comme à l'époque assyrienne et éthiopienne. En effet, dans le nouveau droit égyptien, tel qu'il était promulgué par Amasis, les actes n'étaient plus bipartites dans leurs formes, à la façon de leurs prototypes chaldéens et plus tard des cessions gréco-macédoniennes. Le vendeur seul parlait : et comme la vente

était toujours faite au comptant, l'acheteur n'avait qu'à payer.

Toutes ces règles, et même toute la première partie des formules que nous avons reproduites, on les retrouve également dans les actes d'adoption par mancipation, et jusque dans les mancipations d'immeubles. Toujours alors la clause pénale contre les tiers évicteurs est à taux arbitraire au gré du preneur, au lieu d'être fixée d'avance et de ne concerner que le vendeur seul. En effet, une loi d'Amasis dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, loi ayant pour but de protéger des contrats introduits par lui et qui répugnaient aux usages reçus, avait introduit obligatoirement cette sanction, que n'auraient pu fixer les parties, telles que celles qui interviennent dans l'acte de Nitocris.

Dans l'espèce du mariage par *coemptio*, le mari, recevant la *manus* sur sa femme, se trouvait donc garanti au même titre que les acheteurs égyptiens ordinaires. Mais la pauvre épouse ne l'était en aucune façon. Son époux ne pouvait acter à son égard par un contrat parallèle pour lui assurer cette monogamie à laquelle les Égyptiennes tenaient tant et qui était si bien protégée par le formulaire de l'acte religieux de mariage. En effet, réduite à la condition d'esclave, elle devenait incapable d'être, à n'importe quel degré, partie civile. C'est pourquoi, une fois l'aliénation sans condition, seule légale, alors effectuée, la fiancée, dans la seconde partie de l'écrit de *coemptio*, est-elle obligée d'avoir recours, non au

droit civil, mais au droit sacré, par une adjuration aux dieux.

Misérable ressource en vérité et qui montre combien la femme était déchue dans cette Égypte qui lui avait fait autrefois la part si grande et si belle!

Il ne paraît pas qu'il y ait eu, du reste, à cette époque, d'autres actes authentiques faisant preuve, par écrit, du début de l'union conjugale que le vieil acte public du mariage religieux, dépouillé dès lors de son caractère officiel d'acte de l'état civil, et que le contrat privé de *coemptio*. Le contrat dotal n'existait certainement pas encore, à l'imitation du droit chaldéen, tel qu'il se pratiquait à cette époque à Babylone; car, en donnant à la femme une personnalité inquiétante, il aurait été à l'encontre de toute la législation d'Amasis, ayant pour but d'imiter les Grecs et particulièrement Solon, hostile, nous l'avons vu aussi, aux dots, dans l'abaissement auquel il voulait semblablement la réduire.

Mais dans les mariages qui, plus tard à Rome, depuis les XII Tables, devaient avoir pour seule constatation légale et officielle le cens quinquennal, on devait faire la triple distinction des unions : 1° par une *confarreatio*, privée aussi de ses anciens effets légaux, en ce qui touche, soit l'égalité du *Gaius* avec la *Gaia*, soit la copropriété des biens, dont témoigne Denys d'Halicarnasse, comme nos documents relatifs aux mariages sacrés égyptiens; 2° par la *coemptio*, dont l'essence était de soumettre la femme à l'homme, possédant la *manus*, puisqu'il possédait la femme

elle-même; 3° par l'*usus*, c'est-à-dire par l'usucapion, prescription annuelle de la femme, acquise ainsi comme les autres biens, quand elle n'avait pas eu la précaution d'employer le *trinoctium*, en découchant trois nuits.

Le nouveau code des décemvirs devait, dans ce dernier cas aussi, donner la *manus* au mari, dont la déclaration faisait, d'ailleurs, preuve lors du cens quinquennal.

Tout ceci me paraît évidemment emprunté au code d'Amasis, qui n'avait dû reconnaître, lui aussi, que ces trois formes, non pas de mariage, car les deux premières sont les seules qu'on puisse traiter ainsi, mais de modalités pour acquérir la puissance maritale. Quant au mariage, le cens quinquennal seul le constatait d'une façon tout à fait officielle et tout à fait exempte de préjugés, puisqu'en Égypte comme à Rome, les enfants, même nés d'unions libres, étaient légitimes, si le père, au moment de cette union, avait bien eu ce but.

Nous aurons bientôt l'occasion de voir que, dans les deux pays, à une époque plus secondaire, ces unions libres, laissant aux femmes leur liberté civile, devinrent les mariages les plus en usage, — ce qui n'avait pas été du tout le but cherché ou même prévu par Amasis et par les décemvirs, partisans déclarés de l'omnipotence maritale ou virile.

Évidemment, dans l'origine, ils comptaient que les maris feraient rechercher par les gendarmes les femmes voulant user du *trinoctium*. Il n'y a guère de

doute qu'à Rome, sous l'empire du vrai droit civil, alors que le *pater familias* usait volontiers de son droit de vie et de mort sur sa femme et sur ses enfants, comme sur ses esclaves, il devait en être ainsi. Mais, en Égypte, les mœurs étaient beaucoup plus douces et elles devaient, bien plus tôt qu'à Rome, faire tomber en désuétude les mesures trop brutales de la législation qu'avait rêvée Amasis.

Cette législation pourtant resta longtemps en usage, au moins en apparence, protégée qu'elle était par les lois pénales que nous avons décrites.

En ce qui touche le cens quinquennal et ses effets relatifs au mariage, nous pouvons le constater, en Égypte, au moins jusqu'à l'époque des décemvirs romains. Ceux-ci l'adoptèrent, ainsi que beaucoup d'autres articles du code d'Amasis, après une mission dans les différents pays grecs que nous ont décrite les historiens latins et qui avait pour but de chercher des modèles pour la législation qu'ils rêvaient. Aussi peut-il être intéressant de relever ici quelques-uns des jalons historiques qui attestent la continuité des traditions légales.

En l'an 9 de Darius, correspondant à l'an 236 de Nabonassar et à l'an 60 d'Amasis, année de cens quinquennal, qui a commencé en l'an 5 d'Amasis, nous avons ainsi cet extrait du registre du censeur, authentifié par les greffiers royaux :

« An 9, épiphi, du roi Darius. Le choachyte Petenofré hotep, fils de Nesamen hotep, ayant pour

mère Seiteirbon, dit à la femme Tahei, fille d'Unnofré, dont la mère est Khasuosor :

« Je t'ai établie pour femme. Je n'ai aucune pa-
« role à t'opposer à ce sujet. Toute chose au monde
« relativement à mon faire à toi mari (c'est-à-dire à
« cet état de mari que j'ai par rapport à toi), je te
« l'abandonne depuis le jour ci-dessus à jamais. »

« A écrit (un tel),
A écrit Pethorsuten nt pa,
Petuamenapi, fils de Pnofré,
Penekht, fils d'Ahemudja. »

Notons que, dans le langage juridique du temps (nous aurons l'occasion de le prouver dans la suite), l'établissement pour femme désignait la consommation physique du mariage. Or, cet établissement pour femme est mis ici au passé, tandis que, dans les contrats de mariage faits d'avance, en vue de l'union, il est toujours mis au futur.

Ce dont il est ici question, c'est donc bien cette déclaration faite après coup au censeur, lors du cens quinquennal et qui était prévue comme obligatoire dans l'acte de l'an 12 d'Amasis, spécifiant d'ailleurs que les rapports conjugaux commenceraient à partir de l'an 12 avec leurs conséquences relatives à la légitimité des enfants.

Tout ceci est attesté par la signature de cinq fonctionnaires, au bas du document, comme dans toutes les pièces officielles, tandis que, dans les contrats privés, les noms des témoins sont écrits au revers.

En l'an 33 d'Artaxerxès, correspondant à l'an 316 de Nabonassar et à l'an 140 d'Amasis, année du cens quinquennal, nous trouvons un extrait du même genre :

« An 33, épiphi, du roi Artaxerxès, le choachyte de la nécropole occidentale Petiruru, fils d'Amen hotep, dont la mère est Seteirban, dit à la femme Taba, fille du choachyte de la nécropole occidentale de Thèbes, Ounnofré, dont la mère est Khasuèsé :

« Je t'ai établie pour femme. En ce jour, je n'ai « plus aucune parole au monde à t'objecter à ce « sujet. C'est moi qui donne à toi le *faire à toi mari* « en tout lieu où tu iras. Personne n'a à en connaître « depuis le jour ci-dessus. »

Ceci est encore attesté par cinq fonctionnaires.

Quand il en exista, les contrats de mariage relatifs aux biens, et faits soit avant l'union, soit longtemps après, sont aussi différents de ces déclarations, lors du cens, que les deux actes, seuls d'abord authentiques, de mariage par *coemptio* ou par *confarreatio* (nous nous servons ici du terme romain pour désigner le mariage religieux et cela d'autant plus qu'une communion nous paraît avoir clos la cérémonie, comme à Rome).

Mais ce n'est pas encore le moment de parler de ces contrats de mariage relatifs aux biens qui se référaient à une nouvelle transformation du droit.

De l'Égypte, nous passerons donc, dans ce moment, à Rome. C'est d'autant plus naturel au point

de vue chronologique, que le dernier exemple qui nous soit parvenu du cens quinquennal, c'est-à-dire l'extrait de l'an 33 d'Artaxerxès, correspondant à l'an 316 de Nabonassar, 431 av. J.-C., est postérieur de 20 ans à la proclamation du code des XII Tables de l'an 451 av. J.-C., tandis que, nous l'avons vu, celle-ci est postérieure de plus de 120 ans à la législation d'Amasis et de plus de 160 ans à celle de Solon, à laquelle les décemvirs firent aussi de larges emprunts. Toutes ces lois font évidemment série.

IV

LES DÉCEMVIRS ET LA FEMME.

Nous ne voulons pas nous prévaloir de l'axiome « Post hoc, ergo propter hoc ». Non! nos raisons sont plus sérieuses et nous les avons longuement développées lors du Congrès de l'histoire du droit de 1900, dans l'*Intermédiaire des curieux* et dans notre livre intitulé : *Les rapports historiques et légaux des Quirites et des Égyptiens depuis la fondation de Rome jusqu'aux emprunts faits par les décemvirs au code d'Amasis*[1].

La discussion sérieuse des faits nous paraît appuyer d'une façon incontestable nos conclusions. Mais enfin le « post hoc » est certain, alors même qu'on n'admettrait pas le « propter hoc ». Je suis résolu

[1] Il a été édité par Maisonneuve.

UNIV. OF CALIFORNIA

à m'en contenter aujourd'hui, dans cette histoire de la femme, qui ne nous permet pas de longs développements étrangers à ce sujet spécial.

Sur ce terrain, d'ailleurs, l'analogie est frappante entre les institutions d'Amasis et celles des décemvirs ou, si l'on préfère, celles que nous trouvons depuis cette époque à Rome. Dans les deux législations, le mariage sacré se trouve complètement transformé. Il n'a plus d'importance, plus de valeur au point de vue civil. C'est la réponse faite à cette question du censeur lors du cens quinquennal : *Habesne ex animi tui sententia uxorem, liberorum procreandorum causa?* qui décide de tout. La *manus* du mari remplace l'égalité entre les deux sexes, telle qu'elle était si énergiquement rendue par la vieille formule : *ubi tu Gaius et ego Gaia* « où tu es le maître, je suis, moi aussi, la maîtresse », dans des conditions identiques.

Il n'y a pas de doute que, pour les vieux compagnons de Romulus, pour les vieux citoyens dont Numa a été le législateur, pour le *populus* distribué en *gentes* ou *phratries* et tout différent de la *plebs*, c'est-à-dire des étrangers domiciliés, que les Athéniens appelaient les *métèques* et pour lesquels avait été institué le *praetor peregrinus* à côté du *praetor urbis*, le mariage sacré par *confarreatio* était primitivement le seul en usage. Ce mariage sacré, symbolisé par une communion des époux, et qui les unifiait tellement qu'il fallut plus tard une sorte de cérémonie funèbre, la *diffareatio*, pour les disjoindre, idée dont la possi-

bilité n'était même pas admise par les vieux Romains; ce mariage sacré, dis-je, comportait, selon l'affirmation formelle de Denys d'Halicarnasse, la communauté de biens entre les époux. Il en fut tout autrement après la retraite de la *plebs* ou des *métèques* sur le mont Aventin et la révolution qui avait pris pour devise : *aequanda libertas*. Au nom de ce principe d'égalité, on appliqua au mariage par *confarreatio*, devenu facultatif et qui fut surtout conservé par les familles aspirant aux vieux sacerdoce, les règles propres au mariage par *coemptio* et particulièrement la *manus*, c'est-à-dire le pouvoir despotique du mari sur sa femme.

Ce mariage était, d'ailleurs, le seul que put bien comprendre la *plebs* des métèques, les vainqueurs du jour. C'étaient les quirites, les hommes de la lance, ne croyant bien à eux, nous dit Gaius, que ce qu'ils avaient acquis par cette lance : ce qui leur fit même donner le nom de *mancipatio*, *manu captio* « prise avec la main », l'acquisition *per aes et libram* avec prix entièrement payé d'avance, qu'ils avaient empruntée, comme la plus grande partie de la loi des XII Tables (excepté la part prise à Solon, etc.) au code d'Amasis. Il va sans dire que la *manus*, sortie de l'idée de *coemptio*, et étendue déjà abusivement à la *confarreatio*, fut appliquée également aux mariages sans cérémonies initiales, par simple usage (*usus*) et que validait légalement seule la question faite par le censeur et dont nous avons parlé précédemment.

Au fond, ce mariage *per usum* était une consé-

quence naturelle de la brutalité de la *plebs* romaine — brutalité qu'à un degré plus ou moins accentué nous retrouvons hélas! chez toutes les plèbes dans les moments de révolution, surtout si cette révolution, toute puissante au dedans, devient guerrière et victorieuse au dehors. Le Quirite qui ne croyait bien à lui que ce qu'il avait pris avec sa lance, *sub hasta*, et qui, même dans sa patrie, avait établi le principe de l'*usucapion* par un usage d'un an des hérédités, etc., trouvait tout naturel d'usucaper sa femme comme le bien d'autrui. Ce bien d'autrui ne pouvait pas résister à sa main violente. Il en était souvent de même pour celle dont il voulait faire sa femme : la légende des Sabines en fait foi; et, une fois prise, il lui était bien difficile de s'échapper, même pour découcher trois nuits.

Notons d'ailleurs que, comme en Égypte, sous le code d'Amasis, lors du cens quinquennal, le censeur ne la faisait pas venir pour la consulter. Le mari seul était interrogé et il répondait ce qu'il voulait. Il lui était même facile de dire que cette femme qu'il détenait, ce n'était pas pour en avoir des enfants, mais à titre de concubine.

Seuls désormais les hommes comptaient, seuls ils étaient écoutés par le magistrat, comme par exemple l'ingénu qui, lors du cens quinquennal, faisait valoir ses droits d'homme libre, après avoir été réduit à l'état de *nexus* pour payer ses dettes, et par suite d'une vente, et cela à Rome aussi bien qu'en Égypte. Quant à la femme, en tutelle perpétuelle, soit de son

père, soit de ses frères, soit de son mari, elle devait être sans doute réclamée par eux en cas pareil, sans avoir personnellement rien à dire. Si l'ingénu ou l'ingénue avait encore son père, il ou elle retombait sous sa puissance. Ce n'était qu'au bout de trois mancipations successives, suivies d'affranchissement, que le fils — et le fils seul — se trouvait émancipé.

A Rome, après les XII Tables, comme en Égypte depuis Amasis, s'était aussi introduit, et cela très tôt sans doute, l'adoption par *mancipatio, per aes et libram*, dont usait encore Auguste pour un de ses petits-fils, au dire de Suétone, tandis qu'il adoptait l'autre par adrogation, c'est-à-dire par une loi curiate — genre d'adoption en usage en Égypte avant Amasis. Mais l'adoption ne paraît pas avoir été employée pour les filles sous l'empire du code des décemvirs.

Au point de l'état des biens, la loi des XII Tables, suivant en cela l'exemple d'Amasis, n'avait pas, comme la loi de Solon, enlevé à la femme sa part d'héritage dans les biens du père, quand elle se trouvait en concours avec des frères, mais elle l'avait placée en perpétuelle tutelle[1].

Tant que le père vivait, la question n'avait pas à se soulever puisque le *pater familias* romain était, comme le *pater familias* égyptien rêvé par Amasis, un despote ayant tout pouvoir, et même droit de vie et de mort sur ses fils comme sur ses filles.

Mais quand il mourait, tandis que ses fils deve-

[1] Pour toutes ces questions, voir mon ouvrage intitulé : *La propriété*, p. 224 et suiv.

naient à leur tour des despotes, maîtres sans contrôle, possédant chacun sa famille dont il était *pater familias*, les filles, ayant reçu leur part, ne pouvaient disposer de rien sans l'*auctoritas* de leurs frères, et sous cette tutelle familiale — très efficace alors, — elles ne jouissaient pas du moindre atome de libre arbitre.

Quand elles se mariaient, c'était, nous l'avons vu, sous un des modes qui les mettaient à l'instant même sous la puissance despotique de leurs maris, puissance si grande, si abusive, que, s'il faut en croire le censeur Caton, les vieux Romains — ces sages ancêtres dont il admire tant les mœurs, — mettaient aussitôt leurs femmes à mort s'ils s'apercevaient par leur haleine qu'elles avaient bu un peu de vin. Eh bien! le censeur Caton lui-même, dans le discours prononcé à l'occasion de la loi Voconia, en se plaignant amèrement de la décadence de son siècle, nous trace, des femmes héritières telles qu'on les voyait alors à Rome, un tableau analogue à celui du comique Ménandre pour l'ancienne épiclère[1]

[1] A Athènes, il y eut à ce sujet des hauts et des bas pour ainsi dire. Nous avons plus haut décrit ce qu'était à ce point de vue la législation solonienne. Mais, déjà du temps de la première hégémonie de cette ville, quand les Athéniens avaient pour sujets, sous le nom d'alliés, la plupart des autres peuples de la Grèce, quand les étrangers y affluaient en nombre immense, quand un de ces étrangers, le métèque Aristophane y faisait jouer ses inimitables comédies, l'esprit public tendait à s'écarter un peu de l'esprit des lois de Solon.

Puis vinrent les désastres.

Sparte, la brutale, après avoir habilement excité toutes les ja-

devenue l'héritière grecque de son temps. C'est la maîtresse de la maison. Elle tient le mari sous son

lousies, toutes les envies basses contre la superbe ville d'Athènes, devenue la plus belle, la plus riche, la plus brillante, à tous les points de vue, de toutes les cités du monde, l'isola, souleva contre elle ceux mêmes qui lui devaient d'être libres, la vainquit à divers reprises au milieu des péripéties d'une résistance héroïque, puis après un siège où la famine avait joué le rôle principal, d'après le récit de Lysias qui était alors dans la ville, et enfin lui imposa la capitulation la plus douloureuse.

Quand les Athéniens se ressaisirent, quand le gouvernement imposé par l'ennemi eut été renversé, quand la garnison étrangère eut abandonné l'Acropole, quand les patriotes, revenant par le Pirée, eurent rétabli la démocratie, la première chose qu'on fit, ce fut de proclamer à nouveau les lois de Solon. On abolissait tout ce qui s'était fait dans l'intervalle. On en avait assez pour le moment d'un panhellénisme qui avait abouti à de telles déceptions. On voulait redevenir Athéniens, Athéniens purs. Et dans les dèmes, dans les différents bourgs dépendant d'Athènes, dans les différents quartiers de cette ville, toutes les listes de citoyens furent revisées avec soin. Ceux qu'on en rayait comme n'étant pas de race athénienne et comme n'ayant pas été créés Athéniens par décret du peuple — après le vote des gens de leur quartiers qui les excluait, — pouvaient en appeler devant le grand jury des héliastes. Mais, s'ils échouaient dans ce procès, on les vendait aussitôt comme esclaves : tant on tenait à se débarrasser de toute cette masse d'étrangers, frères de ces alliés, de ces protégés de la veille, si ingrats aux jours des défaites, qui, dans la période précédente de bienveillance universelle, s'étaient glissés un peu partout, usurpant tous les privilèges, les droits civils et politiques des citoyens.

Dans ces conditions, il est évident que la femme devait retomber sous la dépendance la plus étroite. Et, en effet, c'est à cette époque que se rapportent les témoignages les plus certains, les plus explicites sur l'application effective des lois de Solon dans toute leur rigueur.

Un peu plus tard, déjà vers la fin de la seconde hégémonie, certains plaidoyers des grands orateurs nous laissent une impression tout autre. Les lois de Solon existent encore. Mais dans la

joug. Elle lui fait faire ce qu'elle veut, tant il a peur qu'elle ne divorce et qu'elle n'emporte son argent.

Cela s'est fait malgré les lois, malgré cette loi, dont j'ai déjà parlé, qui donne au mari, après un an, l'usucapion, la prise de maîtrise sur sa femme par possession ininterrompue, si pendant ce laps d'une année elle n'a pas couché dehors trois nuits de suite. S'il avait jamais obtenu cela pendant un an, il devenait par ce fait même, nous l'avons vu, non seulement le maître absolu de sa femme — ce qui lui importait plus ou moins, — mais à jamais le *dominus*, le propriétaire de ses biens. C'était lui qui était l'héritier de son héritage, et le lendemain il pouvait, si cela lui plaisait, se débarrasser de sa femme par une mancipation, par une vente fictive pour un sou de cuivre dont on frappait une balance.

Eh bien! Rome était devenue une des villes où les femmes riches avaient habituellement le plus de liberté — trop de liberté souvent peut-être.

On voit combien est puissant l'exemple des peuples voisins et quelle influence il exerce par les mœurs et l'esprit public. En effet, un nouveau courant légal

pratique on tient plus de compte de la femme. C'est elle qui est devenue la question principale. L'héritage n'est plus que l'accessoire, tandis qu'autrefois l'épiclère était l'accessoire de l'héritage.

Encore un peu et cette épiclère sera la riche héritière des comédies de Ménandre, maîtresse de la maison, dominant son mari par la crainte d'une rupture, ayant le divorce facile et emportant ses biens avec elle.

C'est le nouveau mouvement juridique contre lequel voulut réagir à Rome la loi Voconia, comme nous le disons dans le texte au-dessous duquel est placée cette note.

s'était produit, analogue comme épanouissement à celui qui avait abaissé la femme, courant dont nous pouvons percevoir les effets aussi bien en Egypte qu'en Babylonie et qu'en Grèce. C'est en Égypte, par esprit de réaction contre le code d'Amasis, si contraire aux vieilles traditions, qu'il s'accentua le plus, si même ce ne fut pas là qu'il prit son origine, ainsi que j'ai tendance à le croire. C'est donc en Égypte que nous allons l'étudier encore.

V

LE DERNIER CODE ÉGYPTIEN

ET LA FEMME.

Si le mouvement qui allait aboutir dans tout le monde civilisé antique à relever la situation de la femme fut égyptien d'origine — fondé qu'il était sur la vieille morale toute de charité ou de protection des faibles, tant en honneur à toute époque dans la vallée du Nil, et sur les traditions primitives mieux conservées dans les mœurs, — il faut bien reconnaître que les prétextes qu'on employa pour arriver à ce résultat, en Égypte même, furent souvent asiatiques.

Il y eut, à ce point de vue, choc en retour; car continuels furent les rapports entre l'Égypte de la XVIIIe dynastie, d'une part, et, d'une autre part, l'Asie, la Chaldée, le Naharain, dont les rois occupent tant de place dans la correspondance d'Aménophis IV et

qui, bien peu de temps auparavant, sous la XVIIe dynastie, avait été l'une des conquêtes des grands monarques égyptiens, tels que Thoutmès III, vainqueur de Babel et des pays circonvoisins. Puis encore, après la XVIIIe dynastie, les Ramessides et les Sheshonkides — Ramsès II, Sésostris et Sheshonk Ier surtout — recommencèrent des exploits analogues, soit à l'égard des Chetas ou Hétéens, qui avaient eu leur heure d'hégémonie orientale, soit contre les autres peuples asiatiques que dominèrent bientôt les terribles rois d'Assur, envahissant l'Égypte même.

Cette ère de guerres réciproques fut généralement peu favorable, je ne dis pas au développement, mais au maintien complet de la civilisation — toujours pacifique d'allure. Elle eut cependant ses effets utiles en faisant se bien connaître des peuples également éclairés alors. Au moment de la décadence de l'Empire des successeurs d'Assurbanipal, l'Égypte fit, avec Babylone et les Mèdes, partie de la confédération des vaincus de la veille, qui, arrivant par les routes mêmes qu'avaient établies leurs oppresseurs, en finirent avec eux en détruisant Ninive.

C'était du temps de la seconde dynastie ammonienne, qui avait succédé à la première branche des pharaons éthiopiens.

La femme jouissait en Égypte de cette situation priviligiée, de cette prépondérance qui devait encore tant choquer Solon pendant les dix ans que, selon Aristote, il passa à Naucratis. Mais l'impression ne fut évidemment pas la même pour les Babyloniens, chez

lesquels Hammourabi avait cependant autrefois tant abaissé la femme; car une multitude de preuves, dont je ne puis donner ici l'énumération trop détaillée, m'ont fait voir des emprunts directs des Babyloniens de cette époque au droit égyptien. Je citerai seulement : 1° la mention des contrats de mariage interdisant de mépriser sa femme ou d'en prendre une autre, sous peine d'une grosse clause pénale; 2° la faculté, de plus en plus grande, donnée à la femme d'agir en communauté, même pour les aliénations d'immeubles, avec son mari, et la liberté plus étendue déjà décrite précédemment par nous et qui lui fut accordée.

Nous avons dit qu'Amasis était une créature de Nabuchodonosor, et qu'à son tour il s'inspira en partie de ce qui, dans les droits orientaux, restait encore dans le sens de l'abaissement de la femme, comme il s'inspira — encore plus il est vrai — de son modèle grec contemporain Solon.

Ce fut sous Amasis que la guerre fut déclarée entre l'Égypte et la Perse, qui avait succédé à Babylone et à la Médie dans l'hégémonie orientale. Cambyse l'emporta et mit à mort Psammétique III. Il ne changea rien au code alors en vigueur, tel que l'avait proclamé l'assemblée nationale convoquée par Amasis — la chronique démotique elle-même a soin de nous le dire. Mais les mœurs commencèrent à réagir contre les lois — surtout quand on n'eut plus affaire à la volonté de fer du réformateur et au prétoire formé par lui.

C'est à ce moment que, pour en revenir presque aux vieilles coutumes d'entente familiale et d'égalité des deux sexes, on saisit tous les prétextes : même ceux qui étaient tirés de la législation propre aux envahisseurs.

Un de ces prétextes fut celui que fournissait l'article du code de Hammourabi qui était relatif à la reconnaissance des enfants naturels faite par le père par acte authentique, avec la formule : « Vous êtes parmi mes enfants », ce qui leur donnait le droit de partager avec les fils légitimes.

Eh bien ! nous voyons, dès le commencement du règne de Darius, un Égyptien procéder absolument de même.

Voici l'acte en question.

« L'an 5, athyr, du roi Darius.

« Le choachyte de la nécropole Psénèse, fils de Herirem, dont la mère est Beneuteh, dit à la femme Ruru, fille du choachyte de la nécropole Psénèse — laquelle a pour mère Tsenhor :

« Toi, tu es la compagne de partage de mes en-
« fants que j'ai engendrés, de ceux que j'engendrerai,
« pour moi, pour totalité des choses qui sont à moi et
« de celles que je ferai être (de tous mes biens présents
« et à venir) : maisons, terres cultivées, esclaves, ar-
« gent, airain, étoffes, bœufs, ânes, bestiaux, contrats
« quelconques, totalité de biens au monde. A toi une
« part de ces choses — à toi en plus de mes enfants
« qui seront à jamais — ainsi que pour mes liturgies

« dans le *hat* de la montagne. A toi aussi une part de « ces choses. »

L'enfant ainsi reconnu par un contrat du *jus gentium* et associé aux enfants légitimes antérieurs, on songea à reconnaître également, et cela aussi par un contrat imité de ceux du *jus gentium*, celle qui jusque là n'avait été qu'une concubine, gardant comme telle, sans aucune *manus*, toute son indépendance. On écrivit donc, sur la même feuille de papyrus, un acte dans ce but, acte certainement inspiré par les contrats dotaux constituant un *nudunnu* versé au mari par la femme, et qui étaient si usités en Babylonie sous le règne de Darius; seulement le *nudunnu* en question n'est point une dot, puisqu'il est donné bien longtemps après « l'établissement pour femme », c'est-à-dire, selon l'esprit du code d'Amasis, après la consommation physique de l'union. C'est une créance comparable aux créances babyloniennes, portant intérêts fixés d'avance, pesant sur (*ina eli*) le débiteur, créance dont l'origine est d'ailleurs ici toute psychique, reposant uniquement sur le préjudice fait à la femme qu'on a rendue mère.

Voici le contrat en question tout à fait distinct de l'autre, bien que réuni matériellement :

« Au 5 athyr du roi Darius.

« Le choachyte de la nécropole Psénèse, fils de Herirem, dont la mère est Beneuteh, dit à la femme Tsenhor, fille du coachyte Nesmin, dont la mère est Ruru :

« Tu m'as donné trois argenteus du temple de « Ptah... quand je t'ai établie comme « femme ».

« Que je te méprise (c'est-à-dire si je te répudie), « moi je te donnerai en argenteus fondus du temple « de Ptah que tu m'as donnés et qui sont indiqués « plus haut.

« Prélève le tiers de la totalité des biens que je « ferai être (que j'acquerrai). En les recevant que « je te les donne. »

Le tiers des acquêts ou des revenus en question remplaçait l'intérêt de la somme qui était censée prêtée. Aussi la trouvons-nous plus tard, dans les actes analogues qui ne cessèrent plus désormais d'être en usage en Égypte, et cela très tardivement jusqu'à l'époque romaine, fréquemment remplacée par une pension alimentaire à payer annuellement ou mensuellement en partie en argent, en partie en nature (blé, huile, etc.). Il était naturel en effet de nourrir la femme à laquelle on avait imposé des charges nouvelles et qu'on avait rendue incapable d'un travail continu.

Au fond, c'était l'union libre qui l'emportait, tant sur le vieux mariage religieux que sur le mariage civil réglé par Amasis tout à l'avantage du mari et qui réduisait la femme en servitude, en tout état de cause, soit qu'il ait été contracté par *coemptio*, par *confarreatio* ou par *usus*. Cet *usus* entraînant la *manus*, les femmes n'en voulaient plus. Elles ne repoussaient pas l'*usus* autrement compris et qui les rendait

mères. Mais, comme les Romaines, elles savaient se servir de quelque *trinoctium*. Par suite, elles avaient eu soin de refuser la déclaration au censeur, déclaration qui aurait constaté la prise en mains du mari. Elles préféraient, je le répète, n'être que concubines, puisque la loi d'Amasis ne donnait plus aucun privilège à la chaste épouse et qu'elle portait même expressément, d'après le témoignage de Diodore, confirmé par les documents contemporains, que les enfants, quels qu'ils fussent, même nés de l'esclave, étaient légitimes et avaient des droits égaux à ceux nés dans le mariage s'ils avaient été reconnus.

Le code de Hammourabi avait autrefois, dans les articles 137, 144, 145, etc., fait de la *sugetim* ou concubine, quelque chose d'intermédiaire entre l'*assatu* ou épouse et la simple maîtresse de rencontre (ce que les Romains firent également plus tard pour la *concubina*). C'était devenu une sorte d'épouse de seconde catégorie — à ce point que le même mot sous la forme *shegal* (שֶׁגֶל[1]), plur. *shegalat* (שגלת), est traduit par *uxor* dans le livre chaldaïque de Daniel (5, 2; 3, 23), En hébreu, le mot correspondant à *sugetim* est *pilegesh* (פִּלֶגֶשׁ = παλλαξ),

[1] Au pluriel avec l'affixe de la 3e pers. שְׁגֵלָתֵה, et avec l'aff. de la 2e שְׁגֵלָתָךְ. Les talmudistes ont encore grossi la forme en שגלונות. On attribue שֶׁגֶל «concubina», à la racine שָׁגַל «concubuit cum muliere, compressit eam» (*Deutéronome*, 28, 30; Isaïe, 13, 16; Zacharie, 14, 21).

qui dans la *Genèse* (35, 22), dans Ézéchiel (23, 20), etc., est traduit tantôt par *concubina*, tantôt par *pellex*.

Les Rabbins, s'inspirant d'une loi chaldéenne qu'on retrouve également dans le code de Hammourabi, citée précédemment par nous, ont fait une distinction bien simple entre l'épouse et la concubine *haisha biketoubah pilegesh bila ketoubah* (הָאִשָּׁה בִּכְתוּבָה פִּלֶגֶשׁ בְּלָא כְתוּבָה) « l'épouse est avec un contrat dotal, la concubine sans contrat dotal »[1].

[1] Il faut remarquer que la première forme du mariage hébreu est celle dont le symbole était le מֹהַר ou don nuptial comparable au *šep* du droit égyptien secondaire (voir *Genèse*, 34, 12; *Exode*, 22, 16; I Sam., 18, 25). Gesenius fait à ce sujet une très judicieuse constatation; c'est que מֹהַר est tout à fait différent comme sens de l'arabe مَهْر désignant, non pas le don nuptial fait par le mari, mais la dot constituée par les parents de la femme (alors que صداق désigne le don nuptial). Evidemment, comme le *šep*, le *mohar* est la trace d'une très ancienne *coemptio*, bien qu'il ne faille pas voir dans מהר (dont l'unique sens est celui de *festinavit* en dehors de celui de « constituer un don nuptial ») un adoucissement de מכר מהר avec la valeur de *emit uxorem*. Mais c'était une forme *usée*, comme le *šep* lui-même, et dont l'origine doit être cherchée ailleurs, peut-être en Assyrie ou dans un pays qui, comme la Phénicie « le pays d'arrière », ne nous a pas laissé ses archives. Ce qui est certain, c'est que les textes déjà cités ne prouvent pas que les parents qui mariaient la fille gardaient l'argent. Dans le droit rabbinique le *mohar*, comme le *šep* dans le droit égyptien, est donné à la femme elle-même pour sa virginité (quelque chose d'analogue à ce que nous trouverons en Égypte sous Darius). Selden (*Uxor hebraïca*, p. 96) a reproduit le formulaire du contrat de mariage par simple *mohar* dont le taux est toujours fixé à 200 drachmes ou 100 sekels. Comme en Égypte aussi, on trouve (Selden, *ibidem*, p. 119) un formulaire intitulé טופס הכתובה « type de *ketouba* », et d'après lequel le *mohar* ou don nuptial était associé : 1° à la dot

On pourrait dire exactement le contraire en Égypte. La concubine était celle qui se prévalait d'un contrat dotal emprunté au *jus gentium*. L'épouse était celle qui n'avait pas de contrat dotal.

Ajoutons-le d'ailleurs, si le mariage par créance nuptiale continua toujours à être employé toutes les fois qu'il s'agissait de valider un mariage déjà accompli matériellement, et de légitimer des enfants déjà nés (on prit seulement l'habitude de réunir en un seul les deux actes primitifs), le contrat proprement dotal, constatant, avant l'établissement pour

נדוניא *nedounia*, 2° à la pension alimentaire, pouvant chez les Juifs se payer en tout lieu, puisque les domiciles des époux pouvaient être distincts, comme dans le droit égyptien d'époque secondaire, mais absolument obligatoire, puisque dans les deux droits le mari devait subvenir à l'entretien de sa femme; 3° à l'hypothèque générale sur les biens du mari, hypothèque prévue aussi en Égypte, mais dont les rabbins savaient fort bien annuler les effets (voir mon livre sur la *Propriété*, p. 230). Cet écrit de *ketoubah*, écrit en chaldaïque, est pourtant chaldéen d'origine. Le *nedounia* a exactement la valeur du *nudunnu* babylonien d'époque secondaire, dans le sens de dot, et n'a d'ailleurs pas d'autre origine philologique, comme le מַשְׁכּוֹן ou מַשְׁוֹכְנָא *pignus* des rabbins, dont mon frère a indiqué aussi l'origine dans le *maskanu* « gage » des Babyloniens de même période, pour la première fois compris et identifié par lui. Peut-être est-ce aussi à une influence babylonienne qu'il faut attribuer l'origine du *libellum repudii* סֵפֶר כְּרִיתֻת du chapitre 24, 1, du Deutéronome — livre très postérieur à l'Exode — *libellum repudii* sans cesse mentionné à l'époque des prophètes, et qui n'est accordé qu'à l'homme (sauf l'exception des femmes impubères; v. Selden, p. 101). Encore aujourd'hui, à Paris, une Juive autrichienne s'est vu refuser le droit de divorce, par cette raison, d'après son statut personnel. En ce qui touche le mari, κύριος de s femme chez les Juifs, voir aussi mon livre sur la *Propriété*, p. 229. — En somme, en dépit des formulaires

femme, l'apport réel de l'épouse, ne fut emprunté, sous la forme chaldéenne, que beaucoup plus tardivement surtout à Memphis et dans la Basse Égypte. Comme le mariage par créance nuptiale, dont il était issu, il comportait également, soit la part de communauté du tiers dans les acquêts, soit la pension alimentaire — et généralement toutes les formules dont l'usage s'était introduit pour le contrat primitif, avec quelques additions dont nous aurons à reparler.

La communauté du tiers dans les acquêts se retrouve également, d'ailleurs, mais retournée, dans un contrat daté de Darius et qui a également pour but de constater un mariage, cette fois avant l'union charnelle.

Ce contrat n'est pas emprunté au *jus gentium*, mais dérive de celui qu'Amasis avait lui-même établi dans son code, c'est-à-dire de la *coemptio*. Seulement, au lieu de se vendre elle-même, la femme ne vend plus à son mari que le *neb himt*, c'est-à-dire le droit de *maîtrise de femme* qu'il doit exercer sur elle. On peut donc comparer cette vente à une vente d'usage. Qu'on me permette de citer ici ce que je disais à propos de cet acte dans mon *Précis de droit égyptien*, p. 545 et suivantes, après l'avoir enseigné depuis bien des années dans mon cours de l'École du Louvre :

des contrats de mariage, tout différait entre le droit égyptien, même d'époque secondaire, et le droit rabbinique, qui lui a pourtant tant emprunté, comme au droit chaldéen, et d'ailleurs au droit grec.

« Nous avons déjà vu des actes dans lesquels le mari parlait et s'engageait envers sa femme. Nous en avons vu dans lesquels il assurait à sa femme un tiers dans ses acquêts. Ici, dans un contrat daté de l'an 30 du roi Darius, ce n'est pas le mari qui prend la parole; c'est au contraire la femme, comme dans le mariage par *coemptio*, écrit sur une assiette sous le règne du fils d'Amasis.

« Il est vrai que la nouvelle épouse, en l'an 30 de Darius, ne déclare pas avoir reçu le prix même de sa liberté et ne se livre pas à son mari à titre d'esclave, en lui livrant, en même temps, ses biens présents et futurs et jusqu'aux vêtements qu'elle a ou aura sur son dos, ainsi que ses enfants à naître. Tout cela aussi est passé de mode. La femme est redevenue l'égale du mari. Elle conserve dans le mariage — alors même que ce mariage a eu pour base une sorte de mancipation, le versement par le mari d'une somme d'argent comme s'il achetait sa femme — elle conserve, dis-je, même alors, sa liberté d'action absolue, son individualité civile indépendante, tous les droits qu'elle aurait si elle ne se vendait pas.

« La domination du mari est peut-être ce qui a duré le moins longtemps de toutes les œuvres législatives d'Amasis. De cette maîtrise conjugale, du pouvoir du chef de famille sur sa femme, le nom seul se conserve dans la forme de mancipation matrimoniale que nous avons ici.

« La femme, dans notre acte comme dans l'acte

de *coemptio* imaginé sous Amasis, déclare avoir reçu une somme d'argent à titre de prix de quelque chose. Mais ce quelque chose, ce n'est pas elle-même, c'est le titre tout honoraire de *neb*, de maître, de seigneur, qu'elle céde en qualité d'épouse à celui qui deviendra son mari :

« Tu m'as prise pour femme aujourd'hui, dit-elle. « Tu m'as donné un kati fondu de la double maison « de vie pour mon *neb himet* (c'est-à-dire pour le droit « de maîtrise d'un mari sur sa femme) en t'établis- « sant mari ».

« Mais ce droit du mari sur sa femme, ce *neb himet* ne ressemble guère à ce qu'il était sous Amasis. En effet, la nouvelle épouse peut abandonner son époux quand elle voudra :

« Que je te méprise, dit-elle dans cette prévision, « que j'aime pour moi un autre homme que toi, « c'est moi qui te donnerai 9 katis fondus d'argent de « la double maison de vie, en plus de ce kati que tu « m'as donné pour mon *neb himet* ci-dessus. »

« Ainsi l'amende pour l'infidélité de la femme, pour la répudiation qu'elle ferait par caprice, sera dix fois plus forte que la très petite somme par laquelle le mari achète son droit de *neb himet*, son droit de maîtrise. Il est vrai que ce droit de maîtrise était si peu de chose que franchement il ne valait pas davantage.

« Comme dans beaucoup de nos anciens contrats de mariage, la partie qui porte la parole, assure à

l'autre une part déterminée de communauté dans ses biens :

« J'abandonnerai pour toi, dit la femme dans la « dernière clause du contrat, le tiers de totalité de « biens quelconques au monde que je ferai être; sans « alléguer aucun acte, aucune parole au monde ».

« Il ne faut pas perdre de vue que nous sommes ici, par excellence, dans une époque de transition. On avait des réminiscences de ce qui s'était fait avant qu'Amasis n'essayât de changer les bases de la société égyptienne; on avait des réminiscences de ce qui s'était fait sous Amasis ou au commencement du règne de Darius; et on combinait cela souvent d'une façon bien singulière.

« Notre contrat tient à la fois de l'acte civil et du contrat qui, précédant cet acte de l'état civil, était relatif aux biens.

« Comme les actes de l'état civil, il constate la cérémonie qui lie le lien conjugal. Dans la législation archaïque c'était la rencontre des deux parties dans le temple, puis les questions et les réponses qui s'ensuivaient. Dans la législation d'Amasis, c'était — ainsi que dans la législation romaine — le versement, réel ou fictif, d'un prix convenu, représenté par un poids du métal formant le numéraire.

« Dans notre acte, cette mancipation a encore les mêmes conséquences qu'elle avait du temps d'Amasis. Elle constitue la cérémonie de la prise pour femme et c'est ce qu'indique la phrase : « Tu m'as « prise pour femme aujourd'hui, tu m'as donné un

« kati fondu de la double maison de vie pour mon « *neb himet* en t'établissant mon mari. » Mais ce prix versé par le mari pour son droit de maîtrise n'est encore ici considéré que comme un apport matrimonial, remboursable dans certains cas, du moment où le mari n'acquiert plus sur sa femme les droits de quasi-propriété que lui permettaient d'acquérir les lois d'Amasis. Par cela même, le mari devient le créancier de sa femme; et c'est celle-ci qui doit parler comme le fait toujours un débiteur.

« D'après les principes légaux du code de Bocchoris, rien de plus logique que cette premiére dérivation d'une législation transitoire dont certaines formes subsistaient encore, alors que le fond s'en allait, emporté par la réaction des mœurs publiques.

« Plus tard on ne voulut plus admettre que ce fut la femme qui s'obligeât comme débitrice envers son mari, tout en trouvant bon que le mari versât à sa nouvelle épouse une somme d'argent pour son *neb himet*. Une des formes les plus fréquentes des contrats de mariage à l'époque classique est celle où le mari commence par constater qu'il a versé son don nuptial. Mais ce don nuptial, il n'aura le droit de le reprendre dans aucun cas. Il n'est donc en rien le créancier de sa femme. Ce n'est pas elle qui doit s'engager envers lui. C'est lui, au contraire, qui — en prévision des conséquences probables de l'union conjugale et des charges en résultant pour la femme qui devient mère — doit s'engager envers

son épouse à lui assurer le nécessaire dans une proportion déterminée.

« Nous ne rencontrons plus aucun acte analogue à celui que nous venons d'analyser. Et c'est pourquoi nous avons cru devoir insister un peu longuement sur ces divers clauses.

« Donnons maintenant en entier cet acte curieux :

« An 38, au mois de thot, du roi Darius.

« La femme Osorettusu, fille du choachyte de la « nécropole Anachamen, ayant pour mère Tahor, dit « au choachyte de la nécropole Haeroou, fils de « Petamentefnekht, dont la mère est Niftesopnai :

« Tu m'as prise pour femme aujourd'hui, tu « m'as donné un kati fondu de la double maison de « vie pour mon *neb himet*, quand tu t'es établi mari.

« Que je te méprise, que j'aime un autre homme « que toi, c'est moi qui te donnerai 9 katis fondus « de la double maison de vie, en plus de ce kati de « la double maison de vie que tu m'as donné pour « mon *neb himet* ci-dessus.

« J'abandonnerai pour toi le tiers de la totalité de « biens quelconques que je ferai être, sans alléguer « aucun acte, aucune parole au monde. »

« Le tout est attesté par un notaire et quatre témoins. »

Nous l'avons vu dans l'extrait du livre que nous venons de citer, de même que le contrat de mariage par créance nuptiale fut, d'une part, indéfiniment

conservé, quand dans des unions qu'on authentifiait des enfants étaient déjà nés, et, d'une autre part, dans le cas contraire, devint l'origine égyptienne du contrat proprement dotal; — de même le contrat par vente du *neb himet* devint à son tour l'origine du contrat égyptien par don nuptial, qu'on a voulu, bien à tort, comparer au vieux *tirhatu* babylonien. Le *tirhatu* de Hammourabi n'est nullement un don nuptial fait à la femme, en dépit du nom de *nudunnu* qu'on lui donne quelquefois : c'est un capital de garantie pour le *šeriktu*. Il ne faut pas, par conséquent, comme on l'a fait, lui appliquer ce que nous avions dit pour le *šep* et y voir la trace permanente d'une antique *coemptio*, — ce qui est incontestablement vrai pour le don nuptial égyptien.

Reproduisons ici le formulaire d'un de ces contrats par don nuptial, que nous possédons en grand nombre pour une époque bien postérieure : le temps des Ptolémées.

« L'an 21, épiphi, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les deux frères; Callistos, fils de Philistion, étant prêtre d'Alexandre et des dieux frères et des dieux Évergètes, Bérénice, fille de Sosipatre, étant canephore devant Arsinoé Philadelphe.

« Le Grec Melas, fils d'Apollonius, dont la mère est Chati, dit à la femme Tsetbast, fille de Ptolémée, dont la mère est Tsetamen :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné un ar-
« genteus (*outen*), en sekels 5, un argenteus en tout

« pour ton don nuptial (*šep en himet*, mot à mot : ca-
« deau de femme).

« Je t'établirai comme femme. Si je te méprise, si
« je cherche une autre femme que toi, je te donnerai
« 2 argentei, en sekels (statères) 10, 2 argentei en
« tout, en dehors de l'argenteus ci-dessus que je
« t'ai donné pour ton don nuptial, — ce qui fait 3
« argentei, en sekels 15, 3 argentei en tout.

« Ton fils aîné, mon fils aîné, sera le maître de
« tous mes biens présents et de ceux que j'acquerrai.

« Que je te donne le tiers de tous mes biens pré-
« sents et de ceux que j'acquerrai . . . »

Ce contrat contient les mêmes éléments que celui de Darius derivé de l'antique *coemptio* et relatif à l'achat du *neb himet*. L'argent du *neb himet* est devenu le *šep en himet* « don de femme ». Quant à toutes les autres clauses, elles sont retournées, car, dans l'intervalle, était intervenu le code des dynasties nationales révoltées contre les Perses, et qui avait très équitablement réglé l'état des choses résultant des nouvelles coutumes.

D'après ce code, la puissance maritale était d'ailleurs définitivement abolie. C'était le mari qui toujours était obligé d'entretenir sa femme, et par conséquent de lui payer le tiers que la femme versait après l'achat du *neb himet*. C'était lui qui devait aussi dédommager la femme en cas de divorce. Enfin un article surajouté spécifiait les droits des enfants — représentés par le fils aîné — dans l'hérédité du

père, absolument comme dans l'ancien mariage religieux, comparable à la *confarreatio* romaine.

La transformation d'un prix d'achat — même d'usage de la femme — en cadeau de femme à l'occasion de ses noces, était capitale. Elle remettait les choses à un point de vue plus acceptable. Aussi le *don nuptial* se généralisa-t-il pour beaucoup de peuples voisins de l'Égypte. En Arabie, il devint de règle et fut adopté plus tard par Mahomet. Il est encore de coutume chez les Arabes, et le taux minimum fixé par le droit musulman suit à peu près la moyenne des anciens tarifs égyptiens, telle qu'elle résulte des contrats de mariage ptolémaïques. Ce qui prouve d'ailleurs que ce n'était pas là un emprunt aux usages sémitiques, mais bien au droit égyptien secondaire, c'est qu'on ne trouve rien de tel en Chaldée, je l'ai déjà dit à propos du *tirhatu*.

Quant au tiers des acquêts, fourni d'abord sous Darius annuellement, tantôt par le mari, s'il s'agissait d'un mariage par créance nuptiale, tantôt par la femme, s'il s'agissait d'un mariage dérivé de l'antique *coemptio*, il s'échangeait souvent, d'après le nouveau code — et cela dans les deux cas — avec une pension alimentaire au profit de la femme.

Je vais encore citer, au hasard, un contrat de *šep en himet* appartenant à ce type.

« An 14, épiphi, du roi Harmachis, vivant toujours, aimant Isis, aimant Amonrasonter, le dieu grand.

« Le changeur, habitant de Thèbes, Petimaut, fils

de Pabast, dont la mère est Tsetub, dit à la femme Tbal, fille de Paret, dont la mère est Tsetimouth :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné 2 argentei, « en sekels 10, 2 argentei en tout, pour ton don « (nuptial) de femme.

« Que je te donne 36 artabes de blé, les deux tiers « 24, 36 artabes de blé en tout; plus 2 argentei « (outen) et 4 dixièmes (katis); en sekels (statères) 12, « 2 argentei et 4 dixièmes en tout; plus 12 χοῦς « d'huile de sésame, 12 χοῦς d'huile de κίκι, ce qui « fait 24 χοῦς de liquide, pour ta pension d'une année. « Que je te donne cela par année quelconque. C'est « toi qui prends puissance d'exiger le payement de ta « pension, qui sera à ma charge. Que je te donne cela.

« Que les enfants que tu engendreras soient les « maîtres de la totalité des biens qui sont à moi et « que je possèderai.

« Je t'établirai pour femme. Que je te dédaigne, « que je cherche une autre femme que toi, je te ferai « 10 argentei, en sekels 50, 10 argentei en tout, « en dehors de tes 2 argentei ci-dessus, que je t'ai « donnés pour ton don nuptial de femme, ce qui « complète 12 argentei, en sekels 60, 12 argentei « en tout, sans alléguer aucune pièce, aucune parole « au monde avec toi. »

De *manus*, il n'était plus du tout question dans ce mariage, dérivé pourtant de l'antique *coemptio*. La *manus* avait été définitivement abolie dans le

code promulgué par les rois nationaux révoltés contre les Perses, en même temps, du reste, que le cens quinquennal qui n'avait plus d'objet légal

En effet, toutes les aliénations, réelles ou fictives, des personnes ingénues avaient été supprimées — et cela en vertu de la loi de Bocchoris qu'a citée Diodore de Sicile et qu'on promulgua de nouveau.

Plus de *nexi*, par conséquent, pouvant réclamer leur liberté au cens quinquennal.

La constatation des mariages était, d'autre part, laissée aux notaires officiels rédigeant les contrats de mariage, toujours désormais à base pécuniaire comme dans la loi chaldéenne de Hammourabi. Seulement la base pécuniaire pouvait être constatée, soit comme versée par le mari, soit comme versée par la femme. Les registres de l'état civil et ceux du γραφίον n'étaient plus des livres intermittents, mais ils étaient tenus à jour et, paraît-il, en même temps, soit par les basilicogrammates et leurs subordonnés, soit par les hiérogrammates. En cela encore, on se rapprochait de l'ancien régime, celui de la *herit*, usité sous les dynasties ammoniennes, mais avec beaucoup moins de simplicité et d'unité.

Le mariage, basé désormais sur l'union libre, dont les contrats de mariage n'étaient qu'un commencement de preuve par écrit, ne changeait quoi que ce fût à la situation de la femme, pas plus qu'à celle du mari, et ne transformait en rien l'état civil proprement dit: état civil réduit aux naissances et aux décès, dont on donnait officiellement des certificats.

Quant aux naissances, elles n'étaient plus jamais entachées de la marque de bâtardise, ainsi que l'ont fort bien dit les Grecs, et comme le prouvent les documents contemporains; il n'y avait plus de bâtards, plus de *νόθοι*, mais seulement des gens sans père, des *ἀπάτορες*, et encore pouvaient-ils, sur le tard, avoir un père, par une reconnaissance faite après coup, par exemple par un *sankh*, c'est-à-dire par un mariage par créance nuptiale.

Disons-le d'ailleurs, ce *sankh* était par le nom assimilé aux créances ordinaires, qui s'appelaient également *sankh*. Seulement c'étaient des créances qui, à côté des *mes*, ou des enfants de l'argent (MHCE *usura*) qu'on stipulait, avaient déjà produit des *mes* ou des enfants (MAC[1] *puer*) du débiteur et de la créancière.

Voici, pris au hasard, un exemple de ces contrats, imités (avec transformations) de celui de l'an 5 de Darius dont nous avons parlé précédemment :

« L'an 13, mésoré, du roi Ptolémée, le dieu Philopator Philadelphe, et des prêtres des rois qui sont inscrits à Racoti (Alexandrie).

« L'archentaphiaste Hereius, fils de Pètesé, dont la mère est Tetoua, dit à la femme Tsetamen, fille de Petosor, dont la mère est Tetoua :

« Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait,
« 21 argentei fondus, du temple de Ptah, ou 20 ar-

[1] Les deux mots s'écrivent de même en démotique, sauf le déterminatif de l'argent surajouté pour le mot MHCE *usura*.

« gentei plus 5/6, 1/10, 1/30, 1/60, 1/60, 21 argen-
« tei fondus, du temple de Ptah, en tout, pour ton
« *sankh* (ta créance).

« L'archentaphiaste Pètesé, fils de Hereius, mon
« fils aîné, ton fils aîné, et l'homme du même rang,
« Petosor, fils de Hereius, mon fils, ton fils, les deux,
« mes enfants, tes enfants, que tu m'as engendrés, et
« les autres enfants que tu m'engendreras seront les
« maîtres de tous mes biens présents et à venir.

« Que je te donne 36 mesures d'olyre, dont les
« deux tiers font 24, 36 mesures d'olyre en tout, plus
« 2 argentei et 4 katis fondus du temple de Ptah, ou
« 1 argenteus et 4 katis plus 5/6, 1/10, 1/30, 1/60,
« 1/60, 2 argentei et 4 katis en tout pour ta pension
« alimentaire par an, au *lieu que tu voudras*. C'est à toi
« qu'il appartient d'exiger le payement de ta pension
« alimentaire qui sera à ma charge. Que je te donne
cela.

« La totalité de mes biens présents et à venir est
« en garantie hypothécaire de ton *sankh* ci-dessus. A
« ton temps que tu le désireras, je te le donnerai. Je ne
« puis faire de serment à l'encontre de toi, en dehors
« du lieu où l'on en juge. »

On a pu remarquer l'expression relative à la pension alimentaire à payer à la femme, *au lieu où elle le voudra*. L'union libre ainsi comprise ne comportait plus en effet de domicile conjugal. Chacun restait chez soi. Seulement la loi, nous l'avons dit, considérant l'état d'infériorité dans lequel la grossesse et

la maternité mettaient la femme, obligeait à la nourrir celui qui l'avait rendue mère ou qui, disons-le, devait la rendre mère, car ceci était désormais commun à tous les régimes matrimoniaux.

Il paraît d'ailleurs que cette obligation incombait au père même, quand il n'avait pas du tout l'intention de contracter ainsi mariage : prescription légale qui, en définitive, était juste et pourrait être avantageusement imitée par les peuples modernes. Aussi le solitaire saint Macaire, faussement accusé d'avoir rendu mère une fille du bourg voisin, fut-il obligé, par les habitants, de la nourrir par son travail, et cela jusqu'au moment où la fille, près de mourir au moment de ses couches, avoua avoir calomnié le saint homme.

C'est là une des très nombreuses coutumes juridiques relatives au mariage, au quasi-mariage, à la séduction, etc., que nous voyons encore pratiquée en Égypte à l'époque chrétienne — comme elle l'était déjà dans le droit égyptien classique, ainsi que l'établit la saisie-arrêt exercée, sous les Ptolémées, par le père d'une jeune fille contre celui qui l'avait séduite. La pension alimentaire est dans ce cas remplacée par la livraison de tout le fonds actuel de la boutique, par tous les esclaves du commerçant en question, qui est obligé de reconnaître pour sa femme celle dont il devra rester séparé, sans se prévaloir jamais de son titre de mari.

Pour en revenir à l'absence du domicile conjugal que nous constatons toujours dans le formulaire des

actes de *sankh*, à propos de la pension alimentaire, nous la constatons aussi dans les régimes dotaux qui en sont sortis, et même dans les régimes mixtes, par don nuptial et par dot, bref, toutes les fois que la femme est censée avoir apporté quelque chose à son mari.

Dans le contrat par *sankh* on semble considérer comme impossible le mépris de la femme par son séducteur, la répudiation ou la prise d'une autre femme. Au lieu de spécifier une amende pour ce cas, on paraît n'admettre que le divorce provenant de la volonté de la femme. Le mari spécifie : « Je ne puis te dire : « Reçois ton *sankh* ci-dessus. Au temps où « tu le voudras, je te le donnerai. » En d'autres termes, la liquidation provenant de la dissolution du mariage ne peut exister qu'à ta volonté. C'est au fond la même chose que ce que porte, nous le verrons, l'acte dotal, quand le mari dit : « Je t'établirai pour femme; à partir de ce jour, c'est toi qui t'en iras seule de toi-même. Je te donnerai l'argent de ta dot dans le délai de 30 jours quand je t'établirai pour femme ou bien si tu t'en vas de toi-même. »

La mention « si tu t'en vas » n'exclut d'ailleurs pas, nous l'avons fait remarquer, pour la femme, la faculté de se faire payer sa pension alimentaire au lieu où elle voudra.

Cette clause du domicile séparé possible, comme la clause connexe donnant à la femme uniquement le droit de rompre définitivement l'union, ne se retrouve pas dans le contrat par don nuptial, où le

mari seul est censé avoir apporté quelque chose. Mais alors il s'oblige à payer une forte amende dans le cas où il provoquerait lui-même le divorce.

Les deux hypothèses du départ du mari ou du départ de la femme sont au contraire mentionnées dans les contrats mixtes, contenant d'abord les formules de l'union par don nuptial, y compris celle relative à l'abandon de la femme, puis la mention d'un trousseau en nature remis par celle-ci et estimé en argent, et enfin une sorte de post-scriptum portant : « J'ai reçu ces objets de ta main. Ils sont au complet sans aucun reliquat. Mon cœur en est satisfait. Si tu restes à l'intérieur, tu restes avec eux; si tu t'en vas dehors, tu t'en iras avec eux. Je t'établirai comme femme; mais si *tu veux t'en aller* dehors, je te donnerai tes biens de femme énumérés ci-dessus mais en argent, comme il est écrit ci-dessus. » Cette formule était parallèle à celle qui plus haut portait : « Si je te méprise, si j'aime une autre femme que toi, je te donnerai tant. »

Citons ici deux exemples de ces deux diverses sortes de contrats. Commençons par l'acte dotal, surtout usité à Memphis.

« L'an 50, paophi, des rois Ptolémée et Cléopâtre sa femme, les dieux Évergètes, etc.

« L'archentaphiaste Petesis, fils de Chonouphis, dit à sa femme Tetoua, fille de l'archentaphiaste Téos, dont la mère est Tetimouth :

« Je t'ai prise pour femme. Tu m'as donné, et

« mon cœur en est satisfait, 750 argentei (outen) ou « sekels (statères) 3750, en argentei 750 en tout, ce « qui fait deux *kerker* (talents), plus 150 argentei, en « argent dont l'équivalent est de 24 pour 2/10 (katis) « d'argenteus (outen) d'argent (c'est-à-dire 15000 « drachmes de cuivre ou 2 talents de cuivre plus « 300 drachmes[1]). Je les ai reçus de ta main. Mon « cœur en est satisfait. Ils sont au complet sans aucun « reliquat.

« Je t'établirai pour femme. A partir du jour ci- « dessus, c'est toi qui t'en iras seule de toi-même. Je « te donnerai les 750 argentei ci-dessus dans le délai « de 30 jours (mot à mot : un jour dans les « 30 jours), quand je t'établirai pour femme, ou bien « quand tu t'en iras de toi-même (mot à mot : au « temps de l'établissement pour femme que je ferai, « au temps de t'en aller seule de toi-même que tu « feras), si je ne te donne pas les 750 argentei ci- « dessus dans les 30 jours.

« Je donnerai aussi 4 chenices d'olyre par jour, « un χοῦς d'huile de *tekem* ou *κίκι* et un χοῦς d'huile « fine (de sésame) par mois, plus 7 argentei 5/10, en « sekels 37 et demi, 7 argentei 5/10 en tout, en airain « dont l'équivalence est de 24 pour 2/10 (d'argenteus « d'argent, c'est-à-dire 150 drachmes de cuivre), pour « ton argent de poche par mois (ce qui fait « 1800 drachmes par an). Tu toucheras de plus

[1] Ce contrat est de l'époque de l'étalon de cuivre, succédant à l'antique étalon d'argent, avec la proportion de 1 à 120 comme valeur.

« 200 argentei, en sekels tétradrachmes 1000,
« 200 argentei en tout, en airain dont l'équivalence
« est de 24 pour 2/10 d'argenteus d'argent (c'est-à-
« dire 4000 drachmes de cuivre) pour ton argent de
« toilette d'une année, *au lieu que tu voudras.* C'est
« toi qui prends puissance d'exiger le payement de
« ton orge, de ton huile, de ton argent de poche,
« de ton argent de toilette, qui seront à ma charge.

« Que je te donne tout ce que je possède et tout
« ce que j'acquerrai en hypothèque nuptiale (mot à
« mot : en gage de femme) au nom du droit résultant
« de l'écrit ci-dessus. Je ne puis te dire : « Je t'ai donné
« l'argent de l'écrit ci-dessus en ta main (c'est-à-dire
« de la main à la main en dehors de la façon fixée par
« le contrat)[1]. »

Notons-le, l'hypothèque générale de la femme, que nous avons déjà vue dans les *sankh* matrimoniaux, comme ici dans nos actes dotaux, n'existe que très exceptionnellement (pour garantir la pension) dans un contrat par don nuptial, fait en vue d'une liquidation. Elle ne se rencontre même pas, en dépit du trousseau apporté par la femme, dans les contrats mixtes dont nous avons déjà parlé et dont nous allons donner un exemple (contemporain du double étalon d'argent et de cuivre, et de provenance thé-

[1] En post-scriptum la mère du futur mari adhère à ce contrat, ce qui permet de ne pas tenir compte de sa propre hypothèque nuptiale sur les biens héréditaires hypothéqués par son fils — du moins en ce qui concerne les droits résultant du contrat actuel.

baine). Il est vrai que la πρᾶξις[1] remplace ici l'hypothèque comme dans les actes gréco-égyptiens de cette époque.

« An 12, 9 choïak, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et de Cléopâtre, les dieux Épiphanes, etc.

« L'orfèvre Psemin, fils de Psechnum, dont la mère est Reri, dit à la femme Ta.., dont la mère est Tsemaut :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné 10 argen-
« tei (d'argent), en sekels 50, 10 argentei d'argent
« (200 drachmes d'argent) en tout, pour ton don de
« femme.

« Que je te donne 18 *cor* de blé, leur moitié est
« 9, 18 cor en tout, 36 argentei outen, en sekels 180,
« 36 argentei en tout, en airain dont l'équivalence
« est de 24 argentei outen pour 2/10 (2 katis) d'ar-
« genteus d'argent (750 drachmes de cuivre) pour
« ton argent de plaisir), 60 argentei, en sekels 300,
« 60 argentei en tout, en airain, dont l'équivalence est
« de 24 pour 2/10 d'argenteus d'argent; 12 *hins*
« d'huile fine de sésame et 12 hins d'huile de *tekem*
« ou *κίκι*, ce qui fait 24 hins de liquide par année.
« Que je te donne cela par année quelconque. C'est
« toi qui prends puissance pour le payement de ta
« pension qui sera à ma charge pour une année. Que
« je te donne ces choses.

« Ton fils aîné, mon fils aîné, parmi les enfants

[1] L'*exécution parée*, comme on disait en vieux droit français.

« que tu m'engendreras, et les autres enfants que tu « m'engendreras seront les maîtres de tous les biens « qui sont à moi et de ceux que je ferai être (que « j'acquerrai).

« Description des biens de femme que tu as appor- « tés à ma maison avec toi : un vêtement *mench*, ci « argentei 20; un autre vêtement *mench*, ci argentei « 10; une tunique, ci argentei 50; une autre tunique, « ci argentei 25; un manteau, ci argentei 40; des « parfums, ci argentei 150; un plat, ci argentei 10; « une marmite d'airain, ci argentei 15; un vase à « onguents, ci argentei 5; une aiguille à collyre, ci « argentei 10; un miroir, ci argentei 15; un *ten udja* « (porte-bonheur) faisant aureus 1/3, 1/8; un anneau « cachet, argent 3 katis; un collier, 4 katis d'argent; « ce qui fait au total 350 argentei, 1750 sekels, « 350 argentei en tout, en airain dont l'équivalence « est de 24 pour 2/10 d'argenteus d'argent « (7000 drachmes ou 1 talent et 1000 drachmes de « cuivre); plus en argent un total de 7 katis (ou 7/10 « d'argenteus outen); en or 1/3, 1/8 d'aureus; pour le « prix de tes biens de femme que tu as apportés à ma « maison avec toi. J'ai reçu ces objets de ta main. Ils « sont au complet sans aucun reliquat; mon cœur en « est satisfait. Si tu es dedans (si tu restes dans la mai- « son), tu resteras avec eux; si tu es dehors (si tu sors « de la maison), tu es dehors avec eux. Tu es pour eux « une créancière, moi je suis pour eux débiteur.

« Je t'établirai pour femme. Si je te méprise, si je « prends une autre femme que toi, je te donnerai

« 50 argentei, en sekels 250, ci 50 argentei d'argent
« (1000 drachmes d'argent), en dehors du payement
« de ta pension alimentaire et de tes biens de femme
« (de ton trousseau). Si tu veux t'en aller, toi-même,
« je te donnerai les biens ci-dessus, mais le prix en
« argent comme il est écrit ci-dessus, en dehors du sol-
« dement de ta pension. C'est toi qui prends puissance
« pour l'argent de ces choses, sans qu'il y ait à alléguer
« acte quelconque, pièce quelconque avec toi. »

Parfois on ajoute que le mari ne pourra imposer à sa femme un serment sur la réalité des apports. Dans les actes de *sankh* il était de règle de dire qu'il n'en pourrait prêter lui-même.

Cette question du serment nous amène à celle des liquidations judiciaires, faisant suite aux contrats matrimoniaux.

Ce chapitre du droit est très développé dans cette période juridique égyptienne.

La faiblesse originaire de la femme était devenue la cause de la plus tyrannique des puissances.

La transformation s'était faite d'ailleurs tout naturellement.

Du moment que, dans le contrat de *sankh*, par exemple, la femme était assimilée à un créancier ordinaire, elle pouvait, comme celui-ci, user de ses droits, à la rigueur en exécutant son débiteur.

Cette exécution, d'abord exceptionnelle et que nous ne trouvons pas du tout à la suite du contrat de *sankh*, sous Darius, par exemple, et même

encore sous Philippe Arrhidée, s'était peu à peu généralisée et elle était devenue de règle à l'époque ptolémaïque.

On avait même pris la coutume de rédiger un *écrit pour argent* ou de vente sur la totalité des biens du mari (hypothéqués dans l'acte de *sankh*) à la même date que cet acte de *sankh*.

Nous avons cité plus haut le contrat de *sankh* rédigé le 29 mésoré de l'an 13 du roi Ptolémée Philopator Philadelphe par Hereius, fils de Pètesé, à la femme Tsetamen, fille de Petosor. Eh bien! en ce même jour, le même mari cédait également à cette femme tous ses biens.

« L'an 13, mésoré 29, du roi Ptolémée Philopator Philadelphe, sous les prêtres des rois qui sont inscrits à Racoti.

« L'archentaphiaste Hereius, fils de Pètesé, dont la mère est Tetoua, dit à la femme Tsetamen, fille de Petosor, dont la mère est Tetoua :

« Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, « l'argent de la totalité des biens qui m'appartiennent « et que je posséderai à l'avenir : maisons, champs, « *oureh* (ψιλοὶ τόποι) *kema* (terrain de joncs), biens « d'appartement, or, argent, cuivre, obligations quel- « conques, paroles d'homme ou de femme, tout au « monde. A toi appartiennent tous les écrits que « l'on a faits à ce sujet, tous les écrits que l'on m'a « faits et tous les écrits dont je justifierai. Ils sont « à toi, ainsi que le droit en résultant.

« A toi aussi ce dont j'aurai à justifier, c'est-à-dire « le serment et l'établissement sur pied que l'on « fera pour toi dans le lieu de justice au nom du « droit de l'écrit ci-dessus que je t'ai fait. Tu m'obli- « geras, en outre, au droit de l'écrit de *sankh* de « 21 argentei que je t'ai fait au temps et jour ci- « dessus (à la même date que le présent acte) : ce qui « fait deux écrits. »

Tout ceci était devenu absolument de formule dans tous les mariages de ce genre. La femme se trouvait ainsi propriétaire des biens de son mari qui en gardait seulement la jouissance, car il fallait un second (ou plutôt un troisième) contrat, un écrit de cession pour donner l'usage immédiat[1].

Le parallélisme absolu des écrits de *sankh* et de vente dans les mariages après séduction est d'ailleurs attesté par les œuvres littéraires aussi bien que par les documents juridiques de cette époque. Le roman de Setna nous en offre un bon exemple. Notons-le d'ailleurs, dans ce cas, comme dans l'acte daté de Philippe Arrhidée, que nous avons déjà cité plus haut, à propos du *sankh* isolé de l'écrit pour argent, la séduction, soit effectuée, soit projetée, n'avait pas encore produit tous ses effets. Aucun enfant n'était déjà né.

Dans l'acte de l'an 8 de Philippe Arrhidée, le tra-

[1] Dans toutes les ventes l'écrit de cession était aussi indispensable que l'écrit pour argent ou de reçu du prix pour conférer cet usage à l'acheteur. Mais dans les ventes réelles il se faisait au même instant.

vailleur Horbek, saisi par le père de la jeune fille sur le fait de la séduction effectuée, consent au mariage et lui dit[1] :

« Tu m'as donné 6 argentei du temple de Ptah... pour le *sankh* de la femme Djimmoou, ta fille, dont

[1] C'est un tuteur, proche parent sans doute, qui joue le même role et se présente comme créancier hypothécaire d'un *sankh* nuptial dans un procès grec reproduit par le papyrus XIII de Turin et que j'ai rétabli et commenté dans ma *Revue égyptologique*. Dans ce cas, d'ailleurs, comme dans celui du contrat de Philippe Arrhidée, le contrat de *sankh* n'avait pas été accompagné de l'écrit pour argent, ce qui forçait à une liquidation judiciaire. C'était en effet resté la coutume, quand un tiers était intervenu au moment d'une séduction. La liquidation amiable par écrit pour argent n'était pas possible et l'on ne pouvait pas avoir recours à deux actes parallèles dont un, au moins, n'aurait pu être adressé à la même personne. Voici le procès en question :

« L'an 34, le 5 tybi, à Memphis du nome Memphite.

« Délibération des juges du palais.

« Alexandre, fils d'Alexandre, le philométorien, Héraclides, fils d'Héraclide, l'homme de loi, et Sogénès, fils de Sogénès, sont en conseil jugeant les affaires du roi, celles du fisc et celles des particuliers.

« Ayant pris place comme demandeur, Chonouphis, fils de Pétèsis, et celui qui avait été cité, Psammeus, n'ayant pas obéi à la citation (n'ayant pas comparu), Chonouphis, par l'original d'une requête remise par lui, a déclaré qu'il avait prêté au prévenu, par un contrat alimentaire, lequel avait été transcrit au greffe, cinq cents drachmes d'argent, en faveur de la femme Tavé, surnommée Asclépias — afin qu'il fût fourni par an à cette femme 60 mesures d'olyre et 72 drachmes d'argent — et que la femme de Psammeus, Tavé, ayant donné son assentiment, ainsi que leur fils commun Zmanrès, tous les biens de Psammeus étaient hypothéqués par le droit du contrat. D'après cela, Chonouphis demanda qu'on lui remît les susdites cinq cents drachmes d'argent, ainsi que celles qui représentaient les intérêts de quatre ans: 240 mesures d'olyre au taux de 2 drachmes d'argent par mesure, c'est-à-dire au

la mère est Djetenpun. Que je te donne tant de mesures d'olyre et 5/10 d'argenteus (5 katis) du temple de Ptah, pour sa pension alimentaire par année, au lieu que tu voudras. C'est à toi à exiger le payement de sa pension alimentaire qui sera à ma charge. Que je te donne tous mes biens présents et à venir en garantie hypothécaire de son *sankh*.

total 1268 drachmes d'argent, et en outre, pour les frais et dépens, 5 talents de cuivre, afin que, si Psammeus ne comparaissait pas, il fut mandé au πράκτωρ τῶν ξενικῶν, de poursuivre jusqu'à plein achèvement la perception des sommes susmentionnées.

« Le contenu de la requête était venu à la connaissance de Psammeus, puisqu'il en avait reçu publiquement copie par le ministère de l'hypérète Héraclide, fils d'Isidore. Cependant l'affaire Chonouphis-Psammeus s'étant présentée à l'audience, et antérieurement et le 2 du mois susmentionné, Psammeus avait également fait défaut. Il avait donc été cité par l'hypérète, qui l'avait sommé de comparaître au tribunal pour l'instruction de l'affaire — sans quoi on donnerait raison à Chonouphis.

« Conformément donc à ces premières décisions, et pensant nous en tenir à l'avis le plus approprié aux faits de la cause et qui en est la conséquence, nous déclarons qu'il a été donné raison à la partie présente et nous ordonnons au πράκτωρ τῶν ξενικῶν de poursuivre jusqu'à plein achèvement la perception des articles réclamés.

« Plaise au roi !

« — Qu'on montre le jugement à Artémidore.

« — Moi, Artémidore, j'ai vu le...

« — Au πράκτωρ τῶν ξενικῶν à Memphis : ci-joint la copie de l'arrêt en question. Qu'il fasse comme il a été jugé.

« L'an 34, le 5 tybi. »

Au revers : « Au πράκτωρ τῶν ξενικῶν, à Memphis. »

On voit, que dans l'acte de *sankh*, origine de ce jugement, la femme et le fils du débiteur avaient figuré, en qualité de quasi-co-débiteurs, comme consentant à l'acte que Chonouphis avait fait rédiger, à leur bénéfice en définitive.

« Je ne puis faire de serment à l'encontre de toi. Qu'il soit à faire, tu le feras dans le lieu de justice. »

Dans le roman de Setna la séduction était seulement projetée et discutée. Nous avons affaire à un véritable marchandage et bien entendu au plus haut taux possible, c'est-à-dire avec l'écrit pour argent transmettant à la fille la propriété de tous les biens de l'amoureux, comme cela se pratiquait quand l'enfant, cause légale réelle de cette transmission, était déjà né.

« Il arriva un jour que Setna, se promenant dans le dromos de Ptah, aperçut une femme extrêmement belle, qui n'avait pas sa pareille en beauté, et qui était couverte d'espèces d'or en quantité. Des jeunes filles l'accompagnaient, ainsi que cinquante-deux hommes de service qui lui étaient assignés.

« Quand Setna la vit, il ne sut plus le lieu du monde où il était. Il appela son page et lui dit :

« Va au plus vite au lieu où est cette femme, et « sache comment elle s'appelle. »

« Le page ne tarda pas à aller au lieu où était la la femme. Il appela la femme servante qui marchait après elle. Il l'interrogea en lui disant : « Qui est « cette personne ? » Elle lui dit : « C'est Tabubu, la « fille du prophète de la déesse Bast, dame d'Ankhta, « qui vient ici pour adorer devant Ptah, le dieu « grand. »

« Le jeune homme retourna vers Setna. Il lui raconta ce qu'elle avait dit.

« Setna reprit : « Va dire à la jeune fille : « Setna « Khaemuas, fils du roi Rauserma (Ramsès II), m'en- « voie te dire : « Je te donnerai dix pièces d'or pour « passer une heure avec toi. Sinon tu as annonce de « violence. Je l'accomplirai à ton égard. Je te ferai « emmener dans un lieu caché où tu n'es connue de « personne. »

« Le jeune homme retourna vers le lieu dans lequel était Tabubu. Il appela la jeune servante. Il lui parla. Elle répondit rudement comme si c'était un blasphème qu'il avait dit.

« Tabubu dit au jeune homme : « Cesse de parler « à cette sotte fille. Viens parler avec moi. » Il lui dit : « Je te donnerai dix pièces d'or pour passer une « heure avec Setna Khaemuas, le fils du roi Rauserma. « Sinon tu as annonce de violence. Et puis il te fera « faire encore ceci : il te fera emmener vers un lieu « caché dans lequel personne ne te connaît. »

« Tabubu répondit : « Va ! je dis ceci à Setna : « Moi, je suis sainte. Je ne suis pas une personne du « commun. Est-ce que, si tu veux faire ce que tu dé- « sires avec moi, tu n'iras pas au temple de Bast, « dans ma maison? Il y a tous les préparatifs néces- « saires pour que tu fasses ce que tu désires avec « moi, sans que personne au monde ne me recon- « naisse, car je ne parle à aucune femme dans la « rue ».

« Le jeune homme retourna vers Setna. Il lui raconta tout ce qu'elle avait dit. Il dit, ce qui est juste : « Honte à quiconque est auprès de Setna ! »

« Setna fit amener une barque. Il y monta. Il ne tarda pas d'arriver au temple de Bast. Il se dirigea à l'occident du terrain et vit une maison bien bâtie, entourée d'un mur et au nord de laquelle se trouvait un jardin. Il y avait un péristyle devant la porte. Setna demanda : « Cette maison, à qui est-elle ? » On lui dit : « C'est la maison de Tabubu. » Setna entra à l'intérieur de l'enceinte; il se dirigea vers le pavillon du jardin.

« On en avertit Tabubu. Elle prit la main de Setna. Elle lui dit : « Jure de respecter la maison du pro-« phète de la déesse Bast à laquelle tu es parvenu. « Cela me sera très agréable. Viens avec moi. »

« Setna monta par l'escalier de la maison avec Tabubu pour faire une reconnaissance de l'appartement supérieur de la maison. Il était bien propre, peint de couleurs variées, et son intérieur était incrusté de lapis et de turquoises véritables. Il y avait aussi un grand nombre de lits couverts d'étoffes de byssus. Des coupes d'or étaient suspendues dans la chambre des purifications. Ils remplirent de vin une coupe d'or; ils la donnèrent à Setna.

« Tabubu lui dit : « Qu'il te plaise de faire ton « repas. » Il répondit : « Ce n'est pas ce que je te « demande. » On mit au feu la nourriture. On apporta de l'huile parfumée, comme c'est la coutume royale.

« Setna passa un jour heureux avec Tabubu, mais il ne vit pas encore sa figure. Il dit donc à Tabubu : « Finissons ce pourquoi nous sommes venus ici. »

« Elle lui dit : « Tu y arriveras. Ta maison est celle « où tu es. Est-ce que, si tu veux faire ce que tu dé- « sires avec moi, tu ne feras pas un écrit de *sankh* (de « créance) et un *écrit pour argent* (de mancipation) « sur la totalité des biens qui t'appartiennent ? »

« Il lui dit : « Qu'on amène le scribe de la maison « d'enseignement. » On l'amena à l'instant. Il lui fit faire, en faveur de Tabubu, un écrit de *sankh* et un *écrit pour argent* sur la totalité des biens qui lui appartenaient ».

Je passe rapidement sur une scène de séduction dans laquelle Tabubu, usant de ses charmes qu'elle laissa entrevoir à travers une gaze transparente, obtint de Setna de faire d'abord adhérer ses enfants aux actes consentis par lui (usage dont nous avons des preuves fréquentes à l'époque ptolémaïque), puis, bientôt de s'en débarrasser plus effectivement — toujours, disait-elle au prince, « afin qu'ils n'entreprennent pas de disputer avec mes enfants sur tes biens ».

Certes, Tabubu voulait, ainsi que le porte un vieux chant d'amour hiératique, « devenir maîtresse de ses biens en qualité d'épouse »; mais elle allait bien vite en besogne, et d'ailleurs les enfants dont elle parlait étaient loin d'être déjà nés — ce qui ne lui donnait pas, je le répète, les droits complets des autres femmes mariées par *sankh*, à l'époque de Darius, aussi bien qu'à celle des Lagides.

Notons-le, du reste, ce désir de *devenir maîtresse*

des biens du mari en qualité d'épouse s'était alors généralisé pour les femmes égyptiennes, quel que fût leur régime matrimonial. Nous le retrouvons même quand la femme n'avait à exercer aucun droit rétrospectif, quand, par exemple, il s'agissait d'une *prise pour femme* spécifiée par un contrat antérieur à *l'établissement pour femme*, c'est-à-dire aux rapports conjugaux — même quand pour cet établissement comme femme, on ne constatait ou on ne *supposait* aucun apport pécuniaire de la future épouse, apport pécuniaire dont les intérêts ou le non-payement à jour fixe auraient été l'origine d'une dette légitime. La liquidation des biens du mari se produisait encore, dans ces conditions, après un des contrats par don nuptial, et, pour cela, on trouvait facilement des prétextes.

Après un contrat de *sankh*, la pension alimentaire, servant d'intérêts au taux de la créance, était souvent par son non-payement — le papyrus grec XIII de Turin cité plus haut en note le prouve — l'occasion d'une telle liquidation. Dans les actes par don nuptial, cette pension ne se rattachait en rien à un apport fait par la femme; mais elle n'en subsistait pas moins comme obligation imposée par la nouvelle législation que nous avons décrite. Pourquoi donc ne pas considérer cette obligation comme point de départ possible d'un véritable δάνειον? C'est ce qu'on fit dans plusieurs contrats que nous avons sous les yeux. Je citerai, par exemple, la série qui concerne Patma et son épouse Taketem.

En l'an 33, choïak, du roi Ptolémée Philadelphe, Patma rédigea un contrat de *šep* ou « don nuptial » avec une pension alimentaire assez forte. Sauf ce détail, il suit le formulaire habituel. Mais il y ajoute une hypothèque générale garantissant toutes les paroles du contrat, et la remise des titres de propriétés qu'il possède. Trois ans après, l'an 36, méchir, du roi Philadelphe, il reconnaît, par suite du non-payement d'une partie de la pension, une dette de 3 argentei, 15 sekels, ou 60 drachmes d'argent, qu'il s'engage à payer trois ans après, en l'an 39, le 30 méchir. Ce capital, par suite de l'intérêt légal de 30 o/o, sera alors presque doublé, ce qui ne pouvait être dépassé sans règlement, d'après la loi de Bocchoris. Si, au moment du terme, la créance n'est pas soldée, Patma s'engage à considérer tous ses biens comme vendus. Trois ans après, en l'an 2 d'Evergète Ier, Patma s'exécute et rédige un *écrit pour argent* et un *écrit de cession* sur la totalité de ses biens, c'est-à dire qu'il abandonne non seulement la nue propriété de son héritage, comme le faisaient les maris memphites dont l'union avait eu pour origine un *sankh*, mais la jouissance actuelle elle-même.

C'est une coutume que nous trouvons alors habituelle à Thèbes. Beaucoup d'actes de ce genre nous sont parvenus, et nous y voyons souvent ajouter, comme dans un acte de l'an 3 d'Alexandre le Grand, après les formules de l'acte de cession, cette clause vraiment touchante : « Désormais c'est toi qui prendras soin de moi pendant ma vie; et si je

meurs, c'est toi qui prendras soin de ma sépulture[1] et de mon monument funéraire. »

Heureux encore, le pauvre mari, si sa femme voulait bien se souvenir de lui. Nous en connaissons qui, comme Nephoris, d'après la requête de ses propres filles, ont abandonné ceux qui leur avaient tout donné pour courir après de nouveaux amants, quelque soldat de passage, par exemple, tandis que leur misérable conjoint mourait de la plus triste des manières.

C'est là une exception, je le veux bien; mais ce qui ne l'est pas, c'est le rôle infime qu'a l'homme pendant cette période de la civilisation égyptienne.

Déjà Hérodote, l. II, ch. 35, disait (dans la vieille traduction de Salliat) : « Les Égyptiens donque, avec la faveur du ciel, qui leur est autre qu'a tous hommes, et avec leur rivière, qui est d'autre nature que toute autre, se sont étably loin et coutumes contraires à celles dont use le demeurant des hommes entre lesquelles ceste-cy est, que les femmes conduisant tout le train de leurs trafiques et marchandises et tiennent les tavernes et cabarets, tandis que les hommes demeurent assis dans leurs maisons à tistre. »

Αἰγύπτιοι ἅμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἐόντι ἑτεροίῳ καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι

[1] De même, dans le papyrus 2429 *bis* du Louvre contenant un supplément de donation fait par Pchelchons à sa femme Neschons, nous retrouvons la même formule, avec un conseil donné aux enfants de ne pas disputer à ce sujet. Les textes de ce genre sont très communs.

ἀνθρώποισι ἐσλήσαντο ἤθεά τε καὶ νόμους· ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι· οἱ δὲ ἄνδρες, κατ'οἴκους ἐόντες, ὑφαίνουσι.

De même Sophocle, dans son *Œdipe à Colonne*, vers 337 à 341, nous parle de ces hommes, qui, au lieu d'agir virilement, sont assis à la maison et s'occupent à tisser, tandis que leurs épouses pourvoient à leurs besoins :

Ὦ πάντ'ἐκείνω τοῖς ἐν Αἰγύπλῳ νόμοις
Φύσιν κατεικασθέντε, καὶ βίου τροφάς.
Ἐκεῖ γὰρ οἱ μὲν ἄρσενες κατὰ σλέγας
Θακοῦσιν ἰσλουργοῦντες· αἱ δὲ σύννομοι
Τἄξω βίου τροφεῖα πορσύνουσ'ἀεί.

C'est pourquoi aussi Diodore de Sicile, l. I, ch. 27, 2, nous dit que « parmi les particuliers le pouvoir est donné à la femme sur le mari et que, dans les contrats de mariage, les maris promettent de se soumettre en tout à la puissance de leurs femmes :

Καὶ παρὰ τοῖς ἰδιώταις κυριεύειν τὴν γυναῖκα τ'ἀνδρός, ἐν τῇ τῆς προικὸς συγγραφῇ προσομολογούντων τῶν γαμούντων ἅπαντα πειθαρχήσειν τῇ γαμουμένῃ.

Le témoignage d'Hérodote, qui écrivait en 451 pendant la seconde partie du règne d'Artaxerxès longue-main, un peu après les glorieuses révoltes des rois égyptiens Khabash et Amyrtée, et vingt ans avant la loi des XII Tables, est surtout très curieux; car il nous prouve que, dès cette époque, le code d'Amasis,

qu'imitèrent les décemvirs romains, n'était plus, en ce qui concerne la femme, pratiqué que pour la forme en Égypte; ce que nous avons déjà constaté précédemment. La toute puissance de l'homme avait déjà fait place, dans la réalité des choses, à la toute puissance de la femme. C'est ce qui arrive facilement quand on rompt l'équilibre. D'un excès on passe à l'autre, surtout quand on a voulu réagir contre des mœurs publiques depuis longtemps traditionnelles et invétérées. La vérité était l'égalité des deux sexes d'après le code Ammonien, immédiatement avant Amasis. La tyrannie de la femme est aussi illogique et même bien davantage que la tyrannie de l'homme.

Du temps de la seconde hégémonie persane en Égypte, c'est-à-dire postérieurement à la promulgation de la nouvelle législation des dynasties nationales révoltées contre les Perses, le mouvement *féministe*, que nous avons déjà constaté du temps de la première, c'est-à-dire d'Hérodote, s'est encore accentué. Ce n'est plus seulement la femme mariée que l'on protège, c'est encore la fille et la sœur. Tandis que sous les Ammoniens eux-mêmes, le *hir*, le chef de la famille, était toujours un homme, d'après le nouveau code, ce chef, cet aîné, κύριος, peut être une femme. Nous possédons un contrat de l'an 2, athyr, de Darius Codoman, le roi que vainquit Alexandre, qui est très intéressant à ce point de vue. Il porte :

« La femme Isis, fille de Ha, dont la mère est Neshorpkhrat, dit au choachyte d'Amenapi de l'occident

de Thèbes Petamenapi, fils de Nesmin, dont la mère est Isirashi :

« Je t'abandonne les droits sur les maisons, les « terrains nus, tous les biens au monde, droits appar- « tenant au pastophore d'Amenapi de l'occident de « Thèbes, Ha, fils de Pchelchons, dont la mère est « Nesnebhathor, mon père, le frère cadet de Nesmin, « fils de Pchelchons, ton père. Je n'ai plus aucun droit « d'action pour jugement, de serment et d'adjuration « judiciaire, de parole quelconque à te faire. Depuis « le jour ci-dessus, celui qui viendra à toi pour t'in- « quiéter, pour part de maisons, de terrains nus de « totalité des biens au monde appartenant à Ha, fils « de Pchelchons, mon père, celui, dis-je, qui viendra « parmi les enfants mâles, les enfants femelles, qui « conque au monde provenant de Ha, fils de Pchel- « chons, mon père, je le ferai s'éloigner de toi. Si je « ne le fais pas s'éloigner de bonne volonté, je le ferai « s'éloigner de force. Je t'obligerai de mon côté au « droit de l'écrit que tu m'as fait l'an 2, athyr, du roi « Darius (la même date que celle qui est inscrite dans « le protocole de ce document), sur le προαύλιον et le « pavillon qui est derrière, et sur le terrain qui est sur « le pavillon et dont la porte s'ouvre sur le sol. Tu m'as « donné écrit sur ces choses pour ma part de maison « de terrain nu et de biens quelconques, et pour la « part de maison et de terrain nu de Pchelchons, fils « de Ha, de la femme Muamenra, fille de Ha, de la « femme Tamin, fille de Ha, et de la femme Tanofré, « fille de Ha — ce qui complète cinq parts dans les

« maisons, les terrains nus de Ha, fils de Pchelchons,
« notre père. Je n'ai plus aucune parole au monde
« (aucune réclamation) sur toi depuis le jour ci-dsssus.

« Que je ferme la porte qui ouvre à l'orient de la
« maison, que je m'ouvre une porte au sud de la rue
« du roi. »

Ici, cette fille ayant un frère légèrement plus jeune, sans compter des sœurs, use de tous les droits, fort étendus, que le code égyptien assurait à l'aîné, κύριος, non pas dans son propre intérêt, mais pour protéger l'hérédité commune à sa branche. Elle échange cette hérédité avec celle de son cousin, l'aîné, κύριος d'une autre branche, ou plutôt elle partage le bien commun, par cessions parallèles en interdisant désormais à ses frères comme à ses sœurs de jamais réclamer contre ce qu'elle a fait comme magistrat familial. Le pouvoir qu'elle revendique ne lui est donc pas donné par un contrat librement consenti, comme celui dont il est question dans les contrats de mariage, mais il lui vient de la loi même, c'est-à-dire du nouveau code, en cela en opposition avec celui d'Amasis. On peut donc affirmer qu'il y a eu là une réaction violente, une véritable révolution juridique — comme sur beaucoup d'autres points d'ailleurs.

VI

LES MACÉDONIENS EN ÉGYPTE
ET LA FEMME.

Nous en sommes arrivés à l'apogée des droits de la femme, limite extrême qui ne pouvait vraiment plus être dépassée. Il faut maintenant que nous disions quelques mots des modifications que les dominations grecques et romaines introduisirent, en Égypte, dans le code des dynasties nationales — toujours, bien entendu, en ce qui touche la femme.

Quand les compagnons d'Alexandre conquirent sur les Perses l'Égypte (où ils furent accueillis d'abord comme des sauveurs), ils eurent soin de laisser subsister, à côté de la leur, la législation du pays. La distinction de ces deux lois parallèles est encore nettement spécifiée sous les enfants d'Épiphane par un passage du procès contenu dans le papyrus I de Turin, dont j'ai fait voir la parfaite exactitude.

Or, pour la femme, ces deux lois étaient essentiellement différentes.

Les Macédoniens mettaient la femme en tutelle perpétuelle, en lui adjoignant un κύριος pour tous les actes importants, ainsi que le prouvent une multitude de papyrus. Ils durent donc trouver excessifs les droits accordés à la femme en Égypte.

En ce qui concerne les régimes matrimoniaux issus de la libre volonté des parties, ils ne voulurent et ne purent rien y toucher. Mais, tout en laissant aux

Égyptiens leurs lois et leurs coutumes, les monarques se crurent permis de faire, par décrets ou πρόσταγματα, certaines modifications au code égyptien, qui rendaient moins choquante l'antinomie. La première en date de ces modifications fut celle par laquelle on supprima la sœur aînée, κύρια, pour ne plus admettre qu'un frère aîné, κύριος. Cette modification dut avoir lieu dès le début de la conquête, car, depuis Alexandre, nous n'avons plus jamais d'acte analogue à celui de Darius Codoman. La seconde modification fut beaucoup plus tardive. Elle ne remonte qu'à Ptolémée Philopator. Ce roi, si ami des femmes, dont il fut souvent le très humble esclave, trouva pourtant que la femme mariée égyptienne avait trop d'indépendance. Il rendit un πρόσταγμα exigeant le consentement du mari à tous les actes accomplis par sa femme.

Jusqu'à lui, sous Alexandre, Philippe Arrhidée, Alexandre II, Ptolémée Soter, Ptolémée Philadelphe, Ptolémée Évergète, et même dans le commencement du régime de Philopator, les contrats nous montrent les femmes mariées actant avec la plus grande indépendance, sans l'assistance de quiconque. Elles vendent, achètent, empruntent, sans que leur mari ait à s'en mêler. Ce titre de « mari », de *hai*, n'intervient nulle part, même quand les femmes mariées traitent d'une affaire de ce genre avec leur conjoint — ce qu'elles font absolument comme s'il s'agissait d'un étranger. A partir du πρόσταγμα de Philopator, au contraire, il n'en est

plus ainsi. Après l'acte rédigé par sa femme, à l'égard d'un étranger par exemple, le mari, *à ce titre* expressément allégué, intervient pour dire qu'il y consent.

Cette loi continua toujours à être pratiquée en Égypte, même à l'époque romaine et lorsque les Égyptiens eurent reçu le titre de citoyens romains — c'est-à-dire quand le *corpus juris* donnait aux femmes un tuteur autre que leur mari. Les contrats coptes de la plus basse époque, aussi bien que les contrats grecs, nous montrent encore la nécessité du consentement marital, tel que le code Napoléon devait l'exiger plus tard, malgré l'opposition du consul Cambacérès.

Notons-le d'ailleurs, si, sur ce point, le droit grec exerca une véritable influence sur le droit égyptien, le contraire se produisit également. Même dans les actes grecs rédigés pour les conquérants, en vertu du droit macédonien, le *κύριος* des femmes ne devint plus qu'une affaire de style. En fait, la Grecque jouissait en Égypte d'une liberté aussi grande que l'Égyptienne.

Les contrats grecs relatifs à la femme se firent aussi habituellement suivant des modèles égyptiens : ce qui n'avait rien de contraire au droit, puisqu'en définitive, dans les questions qui n'étaient pas réglées par la législation, le contrat, ce que les Égyptiens nommaient l'acte libre, faisait la loi entre les parties, et cela aussi bien d'après les codes grecs, comme celui de Solon, que d'après celui de

Bocchoris. Or, tout naturellement, c'était le plus grand nombre dont les coutumes prévalaient.

Nous ne possédons, et cela à l'époque ptolémaïque, qu'un seul contrat de mariage gréco-macédonien pur.

Comme les contrats gréco-macédoniens d'*ὠνή-πρᾶσις*, *emptio-venditio*, et d'emprunt-prêt que nous possédons, il est complètement bilatéral, au lieu d'être unilatéral dans sa forme, ainsi que cela se pratiquait pour tous les actes égyptiens.

Bien entendu aussi, suivant l'usage général des Grecs, il se rapporte au régime dotal pur. Malheureusement une lacune nous en a enlevé le commencement relatif à l'offre et à l'acceptation du mariage, à l'apport et au chiffre de la dot, etc.

Les autres clauses, encore subsistantes, se réfèrent, soit à la vie conjugale basée sur une communauté réelle, et non — comme cela se pratiquait alors en Egypte — sur une union libre, avec domiciles séparés possibles, etc., soit à la rupture prévue de cette vie conjugale.

Bien entendu, il ne peut, dans ce régime fort simple, être question d'une pension alimentaire, mais simplement de l'entretien convenable de la femme par le mari :

« Menécrate fournira à Arsinoé toutes les choses nécessaires à son entretien, selon sa fortune, ainsi que les vêtements et tout ce qui convient à une femme mariée.

« Il ne sera pas permis à Menécrate d'introduire

dans la maison une femme (γυναῖκα), ni d'entretenir une concubine (παλλακήν), ni d'avoir des enfants du vivant d'Arsinoé, ni d'habiter une autre maison que celle dont Arsinoé est maîtresse avec lui, ni de la chasser, ni de l'insulter, ni de la maltraiter, ni d'aliéner aucun bien, sans qu'Arsinoé ait souscrit à la garantie.

« S'il est démontré qu'il a fait l'une de ces choses, ou s'il n'a pas fourni les choses nécessaires et les vêtements, etc., comme il a été écrit plus haut, Menécrate payera à Arsinoé sa dot et l'*hémiolion* (la moitié en plus).

« Réciproquement, il n'est pas permis à Arsinoé de découcher ou de s'absenter un jour entier hors de la maison de Menécrate, sans que Menécrate le sache, ni de s'unir à un autre homme, ni de souiller la maison commune, ni de faire à Menécrate quelque chose de ce qui apporte de la honte à un homme. Si Arsinoé, de son libre arbitre, veut se séparer de lui, Menécrate la renverra, en lui payant simplement sa dot, dans les 30 jours à partir de la demande. S'il ne paye pas comme il est écrit, qu'il livre l'*hémiolion* en plus avec la dot.

« Qu'ils aient santé! Mais si l'un deux souffre la destinée commune aux hommes et meurt, que tout ce qu'il a laissé appartienne au survivant et aux enfants qu'ils auront eus ensemble. S'ils n'ont pas eu d'enfants ensemble ou si ceux qu'ils ont eus sont morts avant d'être en âge adulte, alors que les deux époux sont encore en vie, ou après la mort de l'un

d'eux, on agira de la façon suivante : Si c'est Arsinoé qui meurt la première, Menécrate versera toute la dot ... à sa mère (la mère d'Arsinoé) si elle vit, ou sinon à ceux qui représentent Arsinoé. S'il ne la paye pas comme il est écrit ci-dessus, il payera de plus la moitié en plus ..... (le reste manque). »

Ce contrat est jusqu'ici unique en son genre. A peine en retrouve-t-on quelque formule de détail dans d'autres contrats grecs rédigés à l'époque romaine, d'après le type égyptien. Notons-le, en effet, dès l'époque ptolémaïque, c'étaient les actes de ce type que les Grecs employaient de préférence — et cela en grec — quand il s'agissait du mariage, tandis qu'ils avaient soigneusement conservé les formules macédoniennes pour la vente, le prêt, etc.

Nous citerons, par exemple, cette pièce ptolémaïque, qui nous donne l'analyse exacte d'un contrat dotal du genre égyptien (en laissant de côté, bien entendu, les clauses périmées, dont l'exécution n'importait pas au demandeur, telle que la pension alimentaire, etc.) :

« A Posidonius, chef des gardes du corps et stratège, de la part de Ptolémée, fils d'Amadocus, Thrace.

« Ma mère Asclépias s'était unie à un certain Isidore, du bourg de Pitou, par un contrat de reconnaissance que celui-ci lui donna et par lequel il reconnaissait, *entre autres choses*, avoir reçu d'elle la dot (φερνή) de 2 talents de cuivre apportés par elle, et *s'enga-*

geait à régler avec elle dans l'année de cohabitation. Jusque-là, ils devaient avoir συνουσία ensemble comme mari et femme, elle, Asclépias, étant maîtresse en commun des biens. S'il ne faisait pas comme cela avait été écrit, Isidore devait lui rendre immédiatement la dot avec la moitié en plus. Mais, dans l'intervalle, Asclépias étant morte, et ses biens me revenant à moi, puis Isidore étant mort aussi, certaines gens appelés Antibios, Isidore, Eudaimos, se précipitèrent sur ces biens qu'ils avaient laissés et maintenant encore, s'en étant emparés, les possèdent, sans me rendre la dot, etc. »

Le reste de la requête nous importe peu pour le moment. Il nous suffit de constater que ce document, écrit entre l'an 25 et l'an 36 de Philometor, nous montre l'emprunt fait, par des Grecs, du contrat de mariage égyptien, unilatéral dans sa forme, et mentionnant, après la dot, la clause par laquelle on s'engageait à la rendre et à régler avec la femme dans l'année de cohabitation.

Dans les contrats de *sankh*, le mari disait simplement qu'il rendrait cette créance quand la femme le voudrait, et, dans les contrats de prise pour femme memphites, qu'il la rendrait dans le délai de 30 jours, soit quand il établirait sa femme comme telle, soit quand elle s'en irait d'elle-même. Mais la suite portait, à propos de la pension alimentaire : « Je te donnerai ceci ou cela pour ta nourriture, ton argent de poche et pour ton argent de toilette *d'une année.* »

Dans les contrats par don nuptial, cette formule relative à l'année de la pension, ne semblait bien souvent en prévoir qu'une, avec continuation possible, ce qui m'avait fait penser d'abord à une sorte d'année de noviciat matrimonial. Depuis j'ai renoncé à cette hypothèse. Mais il faut avouer que le contrat cité par Amadocus était bien rédigé dans cet esprit.

Je ne donnerai pas en détail les très nombreux contrats de mariages grecs de l'époque romaine, qui nous offrent toutes les clauses des contrats de mariages égyptiens, avec pension alimentaire, etc. Les curieux pourront en lire quelques-uns dans mon *Précis*. Qu'il me suffise de dire qu'à côté du type dotal, du type mixte également décrit plus haut et comprenant des *ἔδνα* ou « dons nuptiaux » et un *προῖξ* « dot », on trouve, et cela très souvent, le contrat de *sankh* ou de créance nuptiale, appelé en grec contrat de dépôt, *παραθήκη* ou *παρακαταθήκη*.

Ce contrat était surtout en usage pour les soldats auxquels la loi interdisait de se marier et qui avaient trouvé commode ce mode de *συνοικέσιον*.

Sur ce point la jurisprudence était hésitante. En l'an 20 d'Adrien, Gaius Julianus déclare nul ce *δάνειον ἐκ παράνομου γάμου γενόμενον*. En l'an 20 de Trajan, Lupus dit : « Nous pensons que les *παρακατάθηκαι* sont des dots. En de semblables causes, je ne donne pas de juges; car il n'est pas permis à un soldat de se marier. Mais, ajoute-t-il à la demanderesse, si tu réclames ta dot, *προικῆ*, je donne un juge. Je penserai que tu as été persuadée que le mariage était légal. »

Quant au contrat basé sur le seul don nuptial, sans apports vrais ou prétendus de la femme, je ne l'ai pas encore trouvé en grec. Il paraît être resté spécial au droit égyptien pur, et il continua à être rédigé, soit pour les payens, en démotique, soit pour les chrétiens, en copte. En copte, nous trouvons également, et cela bien après la conquête musulmane, les contrats mixtes spécifiant le *šaat* (ϣⲁⲁⲧ) ou don nuptial, la *šeelet* (ϣⲉⲉⲗⲉⲧ) ou dot de la femme, et la *rompe en ouom* (ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲙ), année de nourriture ou pension alimentaire.

Notons cependant, à propos de la pension alimentaire, que si elle continua à être spécifiée habituellement dans les contrats grecs et coptes, c'était complètement illégal, depuis l'édit de Caracalla étendant la cité romaine à tous les sujets de l'empire. Gordien avait écrit formellement, peu de temps après cet édit de Caracalla (Dig., V, XVI, 11) : « Sicut cessat petitio quantitatis, quam de suo maritus uxori in menses singulos vel annos proprii usus gratia promittit, ita ex ea causa nummi soluti erogatique non dari repetitionem manifestum est. »

Mais, en cela, la coutume l'emporta sur le droit strict, comme en ce qui concerne l'assistance légale, le quasi-tutelle du mari sur sa femme, instituée par Philopator, et qui ne cessa pas d'être pratiquée, etc.

Ces coutumes légales ou, en d'autres termes, ces vieilles lois égyptiennes, étaient soigneusement conservées en Égypte, en ce qui touche le mariage, sur tous les points, avec une obstination digne de re-

marque; parfois même elles devenaient l'origine d'abus graves.

Il en fut ainsi, par exemple, pour la loi d'Amasis, faisant consister le mariage, en dehors de toute cérémonie, dans sa consommation charnelle. Cette petite condition de la consommation du mariage permettait aux Égyptiens d'éluder la plupart des lois matrimoniales des empereurs. Ainsi, par exemple, une loi de Constantin avait interdit de contracter mariage avec l'épouse d'un frère mort. Or il se trouvait que les Égyptiens, d'après leur usage local sur la façon dont il fallait entendre le mariage, prétendirent souvent que les femmes de leurs frères [1] étaient restées intactes après la mort de ceux-ci, que, par conséquent, ce mariage, officiellement et publiquement célébré, n'était pas un vrai mariage, et qu'il leur était permis de ne pas en tenir compte.

L'empereur Zénon voulut couper court à cet abus, et il répondit en ces termes (Code, liv. V, titre v, l. 8) : « Licet quidam Aegyptiorum idcirco mortuorum fratrum sibi conjuges matrimonio copulaverint, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitrati scilicet (quod certis legum conditoribus placuit) cum corpore non convenirint, nuptias non videri esse contractas; et hujusmodi

[1] On sait d'ailleurs que les Égyptiens regardaient comme licites, je dirai plus, normaux, les mariages entre frères et sœurs (à l'imitation de celui d'Osiris et d'Isis). Nous en avons des exemples innombrables à toute époque jusqu'à l'édit de Caracalla. Ils n'avaient pas seulement lieu entre enfants du même père, comme à Athènes, mais entre enfants du même père et de la même mère.

connubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen praesenti lege sancimus, si quae hujusmodi nuptiae contractae fuerint, eas earumque contractores, et ex his progenitos, antiquorum legum tenori subjacere, nec ad exemplum Aegyptiorum (de quibus supradictum est) eas videri fuisse firmas vel esse firmandas. »

Il me serait facile de montrer la permanence actuelle des coutumes égyptiennes relatives tant au don nuptial qu'au trousseau de la femme, distinct de son avoir (meubles et immeubles) ne dependant que d'elle, bien qu'en qualité de *κύριος* le mari dût *par honneur* être consulté, d'après les textes légaux actuellement en vigueur (art. 22, 23, 71, 76 et titre V, chap. v), et que mon ami, M. Attia Wahby[1] a bien voulu me communiquer. Rien n'est changé foncièrement sous ce rapport depuis deux mille ans. Mais cet atavisme juridique n'est pas plus étrange que celui qui fait conserver, nous a dit Oppert, par les chrétiens des environs de Mossoul, l'ancienne Ninive, le contrat de *coemptio* ou d'achat de la femme, que leurs ancêtres pratiquaient au temps d'Assourbanipal ou de Sennacherib.

Le contrat par *coemptio*, introduit par Amasis, et que l'Égypte donna à Rome, a au contraire disparu en Égypte même, car il était par trop contraire aux

[1] M. Attia Wahby qui, à côté de sa traduction, m'a donné le texte arabe de tous les textes légaux et de leur commentaire autorisé, m'a envoyé aussi les déclarations officielles de mariage faites au patriarcat copte et de très curieux procès contemporains.

mœurs publiques, très douces et très féministes. Il est toujours permis à un législateur de tout changer pour un jour, mais ses réformes disparaissent, si l'âme du peuple n'en veut point.

Certes on peut la corrompre, cette âme du peuple. On peut lui faire abandonner la morale stricte, mais on ne peut lui imposer longtemps des choses qui répugnent trop à sa nature et à son tempérament ethnique.

VII

POST-SCRIPTUM.

Il nous resterait à continuer cette histoire de la femme, tant en Orient qu'en Occident. Peut-être le ferons-nous quelque jour, mais actuellement le temps nous manque.

Et cependant il serait fort intéressant de constater les transformations que le *jus gentium*, et spécialement celui d'Égypte, a fait subir au vieux droit civil romain, devant aboutir un jour à ce droit écrit, parallèle au droit coutumier, et contre lequel les auteurs du code civil eurent tant à lutter.

La lutte fut âpre, surtout pour la libre administration des paraphernaux par la femme mariée, sans intervention du mari, libre administration si analogue à ce qui existait en Égypte avant le *πρόσταγμα* de Philopator.

Bien curieuse aussi serait l'étude, relativement au mariage, des usages de ces Germains et de ces Bar-

bares de tout genre qui envahirent l'empire romain, emportant avec eux leur droit coutumier, devenu, en partie, le nôtre. Disons-le d'ailleurs, ce droit coutumier avait des analogies frappantes avec les plus vieux des droits orientaux. La raison en est bien simple. Aucun de ces législateurs, modifiant tout à leur fantaisie, n'était encore intervenu, et les institutions primitives restaient ce qu'elles étaient.

En ce qui touche la femme, jouant un rôle bien supérieur à celui qu'elle avait dans les codes dits classiques de l'antiquité, comme en ce qui touche les enfants, devant avoir parts égales dans les biens de leurs parents, ce droit coutumier, devenu le nôtre, se rapprochait singulièrement de l'état des premières périodes des civilisations primitives de la Chaldée, de l'Égypte (restée à ce point de vue le plus conservateur des pays antiques), etc.

Il ne faudrait pas oublier non plus l'influence très réelle et très profonde du christianisme — sans pourtant l'exagérer[1], comme le font quelques-uns,

[1] Lors de la conversion au christianisme on réagit même contre la situation très indépendante de la femme en Égypte, en s'inspirant d'ailleurs des traditions de l'Ancien Testament. Nous citerons cette charmante page des Gnomes :

« Une femme est aimée de Dieu et des hommes à cause de sa sagesse et de la bonne administration de sa maison; car la beauté vaine, il y a une vengeance qui la poursuit.

« Orne-toi pour ton mari par les œuvres de tes mains et par la sagesse de ta bouche : *les saintes appellent leur mari mon seigneur.*

« N'aime pas à te parer, ô femme, mais souviens-toi de toutes les

soutenant que le christianisme a seul donné à la femme son véritable rôle, inconnu à toutes les nations antiques.

belles qui sont dans le sépulcre. Celles mêmes qui gisent sur le lit de la maladie, la beauté cesse en elles.

« Orne ton âme par l'amour de Dieu et donne ton cœur à la parole de Dieu. Écoute-le.

« Un homme sage ne s'attachera pas à une femme insensée.

« Mon fils, éloigne-toi d'une femme qui aime la parure; car ce sont signaux d'adultère que les étalages d'anneaux et de clochettes.

« Tu reconnaîtras une femme qui hait le péché à la pureté de son visage; quant à celle qui met du noir à ses yeux, elle montre par là sa futilité.

« Le soin du corps n'a pas besoin de ces choses. C'est vanité que de les porter. A quoi sert le noir des yeux? On gâte une belle image avec la fumée des lampes. »

Déjà, à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle de notre ère, un chrétien caché, Phibfhor, dans son admirable traité de morale, montrait pour la femme égyptienne, si libre d'allures et si autoritaire, une défiance parfois méritée, en lui opposant son idéal de la femme chrétienne :

« Quand une femme te plaît, c'est *un maître* qui s'est révélé en elle.

« Une femme qui n'aime pas un autre par une liaison amoureuse (mot à mot : par une cousinerie masculine de femme) est une personne sage.

« Elles ne sont pas nombreuses les femmes indifférentes à l'amour coupable (mot à mot : molles dans ce chemin en leur âme).

« Que pour elles soit un bon ordre venant de Dieu!

« Il y a telle femme qui remplit sa maison d'approvisionnements sans payer.

« Il y a telle autre qui rend Dieu maître de son intérieur (de tout ce qui la regarde).

« Il y a telle autre que je ferai connaître pour le déshonneur, en qualité de femme molle et sensuelle.

« Je la crains celle-là, à cause de la crainte que j'ai de la ruine. »

L'auteur d'un autre livre de morale, copié sous les Ptolémées par le reclus du Serapeum, Apollonius, disait simplement : « Ne moleste pas ta femme. Elle entre en lutte. Qu'elle emporte son bien. »

Non ! le christianisme n'a pas créé, mais il a restauré la situation de la femme d'après les vieilles traditions primitives oubliées presque partout.

Il n'en est pas moins vrai que, sans lui, ce que nous appelons la civilisation moderne n'existerait pas ou aurait revêtu un caractère beaucoup plus égoïste.

C'est Jésus qui, par l'amour, a éclairé l'âme humaine.

A un autre point de vue, bien intéressante aussi serait l'étude du monde arabe et surtout des modifications qu'y a apportées l'Islamisme, que M. Huart appelle, avec raison, une hérésie chrétienne. Du côté doctrinal, en effet, ce n'est guère autre chose qu'une espèce de nestorianisme remplaçant le Christ par Mahomet, Paraclet annoncé par lui, prétendait-il. Mais hérésie, l'Islamisme le fut aussi et surtout par la manière dont il considéra l'état de la femme; et peut-être peut-on mieux expliquer ainsi, par une réaction nécessaire contre l'ennemi religieux héréditaire des Croisés, le piédestal sur lequel les chevaliers francs élevèrent la femme, cette reine d'amour — si libre parfois.

3388

RETURN TO → **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

SAN DIEGO
INTERLIBRARY LOAN
SEP 25 1978

REC. CIR. OCT 20 '78

LIBRARY USE ONLY
DEC 5 19
RECEIVED BY
CIRCULATION DEPT.

DEC 5 1985
CIRCULATION DEPT.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 40m, 3/78 BERKELEY, CA 94720

YC 47182

558440

DT61
R38
v.3

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY